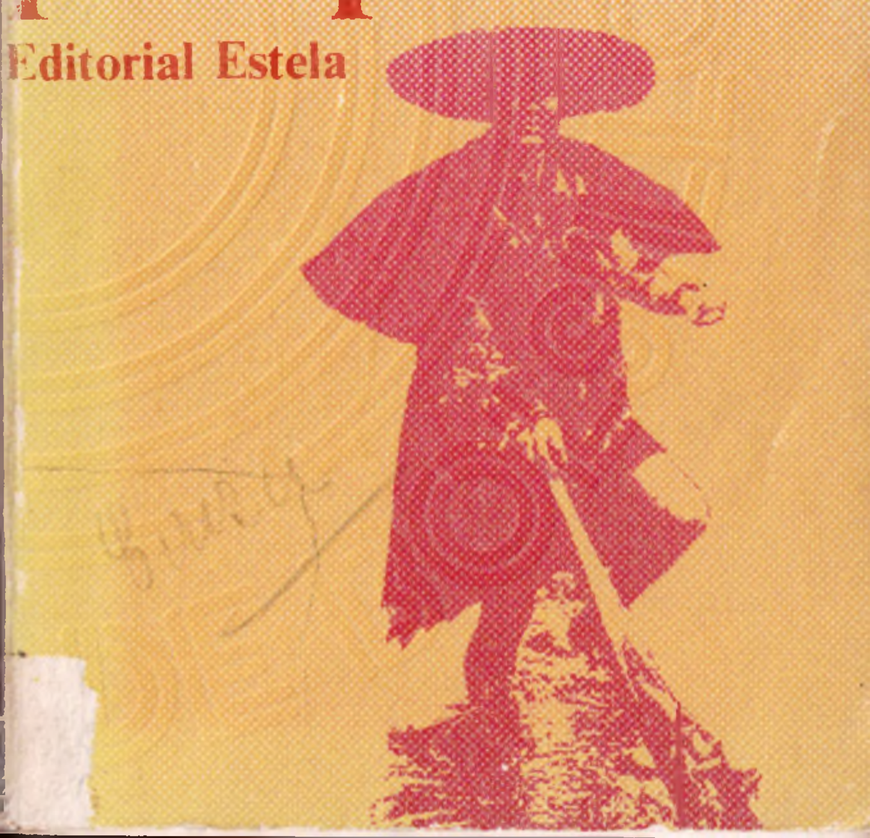
Teoría marxista de las sociedades precapitalistas

Maurice Godelier

Editorial Estela



Maurice Godelier

Teoría marxista de las sociedades precapitalistas

editorial estela/barcelona

La edición original francesa fue publicada por Editions Sociales, de París, con el título de *Sur les sociétés précapitalistes*

Traducción de José M.ª Castillo

Cubierta de Enric Satué

Primera edición, Estela, marzo 1971

Propiedad de esta edición (incluidos la traducción y el diseño de la cubierta), Editorial Estela, S. A., Avda. José Antonio, 563, Barcelona-11

Impreso en Romayà-Valls, Capellades (Barcelona)
Depósito legal: B. 15.391 - 1971. Printed in Spain

Introducción

«Comprendéis, pues, ciudadano, qué gran servicio nos haríais si nos expusierais vuestra opinión sobre los posibles destinos de las comunidades rurales y sobre la teoría que quiere que todos los pueblos del mundo están obligados por la *necesidad histórica* a recorrer *todas* las fases de la producción capitalista.» [1]

(Vera Zassoulitch a Karl Marx, 16 de febrero de 1881.)

«Querida ciudadana... Al analizar la génesis de la producción capitalista, yo digo: "En el fondo del sistema capitalista nos encontramos, pues, con la separación radical del productor y los medios de producción... la base de toda esta evolución es la *expropiación de los cultivadores*, que aún no se ha realizado en Inglaterra de una manera radical. Pero *todos los otros países de Europa occidental*, atraviesan el mismo movimiento" (*El Capital*, I). La "fatalidad histórica" de este movimiento está, pues, restringida *expresamente* a los países de Europa occidental.» [2]

(Karl Marx a Vera Zassoulitch, 8 de marzo de 1881.)

Esta pregunta y su respuesta nos dan, por sí mismas, el sentido de la publicación reciente de antiguos textos. Con su publicación no se pretende desenterrar piadosamente restos olvidados de textos sagrados, ni entregarse a la delectación del erudito ávido de coleccionar las piezas que faltan de las antiguas obras a las que consagra su vida. Publicarlos es descubrir un Marx desconocido que denuncia sin equívocos la falsificación dogmática que atravesó el marxismo durante toda una época. Esta falsificación consistía esencialmente en reducir la historia de la humanidad a la sucesión necesaria de cinco estadios caracterizados por «cinco tipos fundamentales de relaciones de producción»,[3] el comunismo primitivo, los modos de producción esclavista, feudal, capitalista y socialista. Por esta «reducción», el marxismo había perdido

1. Subrayado por el autor, M.G.
2. Subrayado por Marx.
3. J. STALIN: *Matérialisme historique et matérialisme dialectique*, 1938.

su carácter científico para convertirse de nuevo en una filosofía de la historia, «una receta, un esquema para clasificar las diversas épocas históricas», Ya en vida, Marx tuvo que luchar contra esta degradación de su pensamiento. Respondiendo a un artículo de N. Mikhailovski, escribió al director de «Otétchestvenniye Zapisky»:

«Esto no basta para mi crítico. Él se siente obligado a hacer una *metamorfosis* de mi *esbozo* histórico sobre la génesis del capitalismo en Europa occidental, tomándolo como una *teoría histórico-filosófica* de la *marcha general* impuesta por el destino a cada pueblo, cualesquiera que sean las circunstancias históricas en que se encuentra, de manera que él pueda llegar finalmente a la forma de economía que asegurará, con la mayor expansión de los poderes productivos del trabajo social, el desarrollo más completo del hombre. Pero yo le pido perdón. Es hacerme demasiado honor y demasiada ofensa.» [4]

Así, al convertirse en un conjunto cerrado de dogmas-recetas, el marxismo había perdido el medio, no sólo de interpretar la historia, sino también de interpretarse a sí mismo. La historia tomaba la apariencia de una materia sometida a algunas leyes «dialécticas», mundo imaginario en el que el filósofo marxista contemplaba la necesidad que empujaba a la humanidad a pasar por el comunismo primitivo para desembocar en el comunismo definitivo.

En este contexto, la tarea de los historiadores, arqueólogos y etnólogos marxistas se convirtió paradójicamente, no en conocer, sino en «reconocer» la historia. El resultado fue que al mismo tiempo que acumulaban un inmenso material nuevo, lo interpretaban de modo contradictorio cada vez que los hechos no se acomoda-

4. Carta al editor de *Otétchestvenniye Zapisky*, fines de 1877, dirigida a Choukovski en respuesta a Mijailovski, uno de los dirigentes del partido socialista de los narodniki. Es de notar que esta carta critica, en los mismos términos que la *Ideología alemana*, escrita treinta y un años antes, en 1845-1846, toda teoría general «histórico-filosófica». Engels se referirá a esta carta dieciséis años más tarde en una suya a Danielson del 24 de febrero de 1893. La carta de Marx era una exposición pública de su análisis acerca de las posibilidades de transformación de la comunidad aldeana rusa, análisis que retomará en la carta a Vera Zassoulitch de 1881 que hemos citado en el epígrafe.

ban o se acomodaban mal a las categorías que debían acogerlos. Estas rebeliones de la evidencia nutrían los innumerables dramas de las «periodizaciones» marxistas de la historia, cada vez que se «encontraba» un estadio «esclavista» o feudal en la India, en China, en la América precolombina, en el Vietnam, en África negra. Esta esterilidad provocó dos reacciones que no podían superarla porque no cuestionaban *radicalmente* el dogmatismo, y por este mismo hecho se desarrollaban en el *mismo* campo ideológico. La primera consistió en inventar una feudalidad cada vez que se descubría una aristocracia, y a intentar incluirla en el esquema de los cinco estadios que se iba deformando así desde el interior sin derrumbarse del todo. La segunda fue *abstenerse* de toda interpretación teórica y «salvar» los hechos en el refugio del empirismo. No es difícil comprender por qué, en este contexto teórico dominado por el dogmatismo y sus complementos, el revisionismo deforme y el empirismo, la elaboración de los conceptos fundamentales del materialismo histórico, por ejemplo, del concepto de «modo de producción», casi no progresó y, en consecuencia, a pesar de una aportación prodigiosa de «nuevos hechos», la explicación de dominios tan complejos como las estructuras religiosas, de parentesco, etc., vegetó más o menos en el estado en que Engels la había dejado en 1884 después de Morgan.

Hacia 1960, tras la puesta al día y la crítica de los errores del período stalinista realizadas en el vigésimo Congreso del Partido Comunista de la URSS, un inmenso movimiento internacional de toma de conciencia de las formas y raíces del dogmatismo se desarrolló a todos los niveles de la teoría y de la práctica. Este movimiento revistió varias formas, y de entre ellas una de las más principales fue lo que se puede llamar la «vuelta a Marx». *Releer* a Marx, Engels, Lenin, *redefinir* los conceptos fundamentales del marxismo a partir de sus mismos textos y *volver a plantear* los problemas en función de estas definiciones fueron los tres aspectos de esta «vuelta a Marx». Como toda vuelta al pasado, ésta también comportaba el riesgo de fijarse en formulaciones ligadas a un estado ya caduco de la información

y, en consecuencia, engendrar un nuevo dogmatismo. Para eliminar este riesgo y ser fiel a los principios y al espíritu de la revolución fundamental en el orden del conocimiento que constituye el marxismo, era aún necesario confrontar esta herencia con el más moderno estado de los conocimientos científicos. Y, paradójicamente, un manuscrito de Marx, desconocido durante largo tiempo, iba a ayudar, por su misma riqueza, a deshacerse del dogmatismo y reinstalar al mismo tiempo al marxismo en el centro de una de las discusiones más vivas de las ciencias históricas, arqueológicas y etnológicas contemporáneas. Este manuscrito, *Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie,* fue publicado en Moscú en 1939 y en Berlín en 1953. Los *Grundisse* consisten en un conjunto de textos que preceden a la redacción del *Capital* de los años 1860. Marx, en una carta a Lassalle del 12 de noviembre de 1858, los define como «el fruto de quince años de investigaciones, es decir, de los mejores años de mi vida». Ciertas secciones de este libro fueron redactadas de nuevo y publicadas por Marx en 1859 bajo el título *Zur Kritik der politischen Oekonomie,* cuyo prefacio e introducción constituyen uno de los textos fundamentales del materialismo histórico. Entre los inéditos, uno titulado *Formen die der Kapitalistichen Produktion Vorhergehen* apareció rápidamente como otra gran obra de Marx, y es este texto el que fue «releído» durante los años 1960 y da lugar después a una discusión internacional en que los trabajos del Centre d'Études et de Recherches marxistas desempeñaron un papel excepcional.

¿Por qué esta importancia decisiva de los *Formen?* Ante todo, porque se encuentra en ellos la tentativa más *sistemática* de Marx para captar los momentos y definir los problemas críticos de la evolución histórica, y porque esta historia se presenta como la de las *múltiples* formas de comunidades primitivas que van evolucionando de diversas maneras hacia formas *distintas* de Estado y de sociedades de clases. Este esquema multilinear se situaba, pues, en los antípodas de un dogmatismo simplificador.

En segundo lugar, porque a lo largo de una de estas

líneas de evolución, Marx profundizó en lo que él llamará, en 1859, el «modo de producción asiático». La publicación de los *Formen* venía así a completar y esclarecer una vasta serie dispersa de fragmentos de las obras de Marx, Engels y Lenin, que durante largo tiempo fueron desprestigiados e incomprendidos, y de entre los cuales el más célebre pertenecía precisamente al texto, convertido en clásico, del prefacio a la *Contribución.*

«A grandes rasgos los modos de producción *asiático*, antiguo, feudal y burgués moderno pueden ser calificados de épocas progresivas de la formación económica y social.» [5]

La noción de «modo de producción asiático» es la única noción de Marx que fue declarada antimarxista y expulsada oficialmente de la herencia de Marx por los que se proclamaban herederos suyos, a lo largo de las célebres discusiones de Tiflis y de Leningrado en los años 1930-31. Y para acrecentar la extrañeza de su destino, esta noción expulsada fue entonces recogida y usada contra el marxismo por el renegado K. Wittfogel.

En definitiva, la importancia excepcional de los textos de los *Formen* y de los fragmentos que reúne y esclarece proviene de que *a través* de su contenido y *más allá* de la noción de modo de producción asiático, nos *obligan* a plantear de nuevo y de *forma no dogmática* la cuestión fundamental de las *condiciones y de las formas de tránsito de las sociedades sin clases a las sociedades de clases* y de *la evolución diferente y desigual que desemboca en la formación de las sociedades contemporáneas.*

Toda la historia, pues, se encuentra cuestionada, y para responder es necesario movilizar de un modo crítico los conocimientos más modernos de la arqueología del antiguo y nuevo mundo, de la historia antigua y medieval de los pueblos orientales y occidentales, y, finalmente, de la etnología de las sociedades sin clases

5. Karl MARX, *Contribution à la Critique de l'economie politique*, Éditions sociales, 1968, Préface, p. 5.

que subsistían en los primeros tiempos de la formación de los imperios coloniales y del mercado mundial y que están hoy en vías de una rápida extinción.

Pero responder hoy a estas cuestiones *no significa solamente* hacer el *inventario* de los hechos ciertos, de las ignorancias y las dudas acumuladas en el seno de cada disciplina científica. Tal texto o monumento de la antigüedad birmana, vietnamita o céltica, «hablándonos» de matrimonio o de intercambio de bienes, no «quiere decir» algo y a veces no es *descubierto* más que a partir de las hipótesis teóricas que se enfrentan en nuestros días para explicar el funcionamiento y la evolución de las relaciones de parentesco patrilineares, matrilineares, bilaterales o cognáticas. Responder es, pues, *producir nuevas hipótesis teóricas* sobre la naturaleza y la evolución de las formas de producción, de intercambio, de parentesco, de religión, de estados, lo que implica el *desarrollo* de los conceptos fundamentales de «modo de producción», de «ideología», etc. En la práctica, responder es acelerar la liberación y el *encuentro* de disciplinas especializadas: la arqueología, la antropología, la historia, la economía, la lingüística, etc., y construir una *nueva base* para una ciencia *comparativa* de la historia y de las estructuras sociales. Por consiguiente, esto significa combatir y eliminar el positivismo que rechaza la comparación histórica y la investigación de las estructuras ocultas y de los mecanismos no aparentes, como el mecanismo de la formación de la plusvalía, que explican *en último análisis* la lógica de un modo de producción y de una formación económica y social, aunque queden mal conocidos por los individuos y por las clases que pertenecen a este modo de producción. Esto es también, al mismo tiempo, rechazar las debilidades y los errores teóricos del evolucionismo del siglo XIX sin rechazar el principio de la evolución de la naturaleza y de la vida social.

El texto de los *Formen* iba a ser «releído» y *debía* ser vivamente discutido por los marxistas en el momento en que éstos emprendían la tarea de volver a dar al marxismo en todos sus niveles su papel de vanguardia, positivo y crítico, en el desarrollo del conocimiento,

porque conduce, *de forma no dogmática, a través y más allá* de la noción de modo de producción asiático hacia preguntas fundamentales planteadas *actualmente* por y en la arqueología, la historia, la antropología, etc.[6] Aquí está el sentido real de la publicación de este libro.

En lo que sigue vamos a intentar la reconstitución de los temas principales y de la evolución del pensamiento de Marx y Engels sobre las sociedades sin clases y las formas primitivas de estado y de sociedades de clases. Intentaremos después valorar su actualidad relacionándolos con los problemas de hoy y las investigaciones de mañana. Por falta de competencia y espacio sólo haremos una breve alusión a los análisis del feudalismo y del nacimiento del capitalismo. Otros, como Charles Parain y Eric Hobsbawn, han emprendido ya su revaloración crítica.

6. No olvidamos que la aparición de deformaciones dogmáticas se sitúa en un contexto contradictorio: al mismo tiempo, en los años treinta, la lucha contra el fascismo internacional, emprendida sobre la base de un análisis marxista creador, provoca un gran movimiento de ideas. En este contexto, el socialismo científico se convierte en un verdadero foco de inspiración y de acción para todos aquellos que descubren entonces la obra de Marx, Engels y Lenin. En Francia, por ejemplo, es en este momento cuando se comienzan a estudiar más profunda y ampliamente ciertos textos; Maurice Thorez en el campo del análisis social y político, Langevin, Wallon y otros en el campo de diversas especializaciones científicas, hacen obra creadora, «a la luz del marxismo» (es el título de dos colecciones publicadas en esta época, que continúan la reflexión organizada en el seno del «Cercle d'Études matérialistes», animado por Langevin); se editan las obras clásicas del marxismo; muchas de ellas por primera vez en Francia); se fundan las Éditions sociales, la revista «La Pensée», etc.

I. La evolución del pensamiento de Marx y de Engels sobre las sociedades sin clases y las formas de transición a las sociedades de clases

Durante cincuenta años, de 1845 a 1895, los fundadores del marxismo han tratado en varias ocasiones de las formas primitivas de sociedades y de su evolución. Su pensamiento ha variado y ha permanecido en plena elaboración hasta su muerte. En ciertos problemas, como el de la evolución de las comunidades rurales o el de la historia antigua de las comunidades germánicas, Marx y Engels han reajustado en diversas ocasiones sus puntos de vista, teniendo en cuenta nuevas informaciones. En otros problemas, como el de la historia de China en particular, no emprendieron tales reajustes. A fin de respetar este carácter abierto, inacabado, dinámico, del pensamiento de Marx y Engels, es necesario abordarlo *históricamente,* precisando la naturaleza y las razones de sus cambios o de sus invariantes.

A) De «La ideología alemana» al «Manifiesto del partido comunista» (1845-1848)

En 1844, Marx, a continuación del artículo de Engels, *Ensayo de crítica de la economía política,* emprendía el estudio del mismo problema. Muy pronto advierte que a la economía política le faltaba un fundamento sólido porque se asentaba sobre dos postulados no criticados: la propiedad privada y el trabajo alienado. El trabajo (no alienado) se le presenta al mismo tiempo como la «verdadera esencia» del Hombre y de la Historia, y como la autocreación, la objetivización del hombre por el trabajo. La misión del proletariado es la abolición del trabajo alienado y de la propiedad privada por medio de una revolución comunista que será

«la verdadera solución a la contradicción entre la esencia y la existencia del hombre, el momento real de la emancipación y de la propia toma de conciencia del hombre, el acabamiento de su unidad esencial con la naturaleza».

Así, habiendo partido del concepto privilegiado de «alienación» tomado del materialismo de Feuerbach, Marx llegaba, al término de esta primera crítica de la economía política burguesa, a un materialismo dinámico de la «Praxis» y fundamentaba idealmente su adhesión al principio de una revolución comunista. Redactado en marzo-agosto de 1844, este resultado fue consignado en los *Manuscritos económicos y filosóficos*, que permanecieron inéditos hasta principios del siglo XX.

En 1844, el comunismo, para Marx, no está pensado aún como un estadio de desarrollo de la sociedad correspondiente a un cierto modo de producción. El comunismo es un instrumento al servicio de la Historia, y ésta debe ponerse al servicio de la verdadera esencia del Hombre tal como la define el filósofo. A través de esta teleología de la toma de conciencia de sí mismo *(Wiedergewinnung)*, toda la Historia encontraba un sentido, un orden, una racionalidad ocultos, la de una «esencia» perdida que el proletariado tiene por misión restaurar.

Esta pretensión imaginaria del filósofo de acceder de un modo privilegiado al campo de la «verdadera esencia» del hombre es lo que Marx iba a tener que sacrificar para llegar a ser marxista. Este sacrificio, que constituía, no una simple sustracción, sino la refundición radical de la forma de conciencia de Marx y de Engels y la partida de nacimiento del materialismo histórico, fue realizado en lo esencial en 1845-46, años en los que redactaron los dos «sólidos in octavo» de *La ideología alemana* que fueron «abandonados a la roedora crítica de los ratones» después de haber alcanzado el objetivo que sus autores se proponían. Este objetivo era la crítica de Feuerbach y de la filosofía post-hegeliana, «para saldar sus cuentas con su antigua conciencia filosófica» sobre la base de la nueva concepción que habían adquirido, y que, «una vez adquirida, siguió siendo el hilo conductor de sus estudios». Esta

concepción fue expresada en la primera parte de *La ideología alemana* y en la carta de Marx a Annenkov del 28 de diciembre de 1846, en términos que son los mismos que Marx usa en el prefacio de la *Contribución a la crítica de la economía política* (1859).

> «El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política e intelectual en general. No es la conciencia de los hombres la que determina su ser, sino a la inversa: es su ser social quien determina su conciencia.» [7]

Sobre esta nueva base, Marx y Engels esbozan, en *La ideología alemana* (1844-1845), una historia de las etapas de la división del trabajo y de las formas de propiedad que les corresponden. Distinguen brevemente tres formas de propiedad que corresponden a tres épocas de la historia europea: la propiedad tribal *(Stammeigentum)*, la propiedad comunal y de Estado de la antigüedad, la propiedad feudal.

La forma tribal corresponde a un estadio no desarrollado de la producción en el que un pueblo vive de la caza, de la pesca, la ganadería, o, en el estadio más elevado, de la agricultura. En este caso es necesario que haya una gran cantidad de tierras no cultivadas. La estructura social «está limitada a una extensión para la familia». Se distinguen tres capas sociales: los jefes de familia patriarcal, los miembros de la tribu y, finalmente, los esclavos. La esclavitud, latente en el seno de las familias patriarcales, se desarrolla gradualmente con el crecimiento de la población, de las necesidades y de las relaciones exteriores, guerra e intercambio.

En el mundo antiguo, la propiedad de Estado aparece cuando el Estado nace de la unión de varias tribus en una *ciudad* por acuerdo o por conquista. El antagonismo entre la ciudad y el campo se desarrolla, y en el seno de las ciudades, entre la industria y el comercio. La transición de la barbarie a la civilización se realiza. «La relación de clase entre ciudadanos y esclavos

7. Karl MARX, *op. cit.*, p. 4.

está ahora completamente desarrollada.» La propiedad privada, en su origen «forma anormal subordinada a la propiedad comunal», siendo también los esclavos poseídos en común, se va extendiendo más y más.

La historia de la Edad Media no empieza con la ciudad, sino con el campo. El Imperio romano en decadencia es invadido por los bárbaros.

«A partir de estas condiciones y del modo de organización de la conquista, la propiedad feudal se desarrolla bajo la influencia de la constitución militar germánica basada de nuevo en una comunidad, pero que llega finalmente al avasallamiento de los pequeños campesinos por la nobleza y sus cortes armadas.»

El antagonismo con las ciudades resurge con el desarrollo de los gremios y de la propiedad fundamentada en el trabajo individual. Con el desarrollo del comercio internacional, de las manufacturas, la aparición del oro y de la plata americanos en el mercado europeo, la burguesía se desarrolla y con ella la propiedad privada capitalista en contradicción con las formas feudales de propiedad. Con el desarrollo del mercado mundial, la gran industria hace su aparición y lleva consigo la transformación del capital en capital industrial y la subordinación del comercio a la industria. Por primera vez, con el mercado mundial y la concurrencia capitalista, la historia se convierte en «mundial» y destruye el «carácter exclusivo de las naciones separadas». Transforma en la medida de lo posible la religión, la ideología, la moralidad, en una «palpable mentira». En fin, la gran industria crea una clase, el proletariado, que en todas las naciones tiene los mismos intereses y se levanta para luchar contra el mundo burgués y abolir la sociedad de clases por medio de una revolución.

Tal es el primer esquema de la evolución de la historia que describen Marx y Engels, habiéndose cuidado bien de distinguirla de una filosofía de la historia.

«En lugar de la filosofía se podrá presentar a lo máximo una síntesis de los resultados más generales que es posible abstraer del estudio del desarrollo histórico de los hombres.

Estas abstracciones, tomadas en sí mismas, desligadas de la historia real, no tienen absolutamente ningún valor. En la mejor hipótesis solamente pueden servir para *clasificar* más cómodamente el material histórico y para indicar la *sucesión* de sus estratificaciones particulares. Pero ellas no dan de ninguna manera, como la filosofía, una *receta*, un esquema según el cual se puedan situar las épocas históricas. La dificultad empieza solamente, al contrario, cuando uno se pone a estudiar y valorar este material.»

Hagamos rápidamente el inventario de los elementos de este esquema que más tarde serán tomados y desarrollados por Marx y Engels:

1. La idea de que el individuo, en su origen, no puede vivir más que en sociedad, que la sociedad «natural» es la familia y que el hombre, originalmente animal «gregario», se distingue del animal desde que él empieza a producir sus medios de existencia y actúa según su conciencia y no por instinto, siendo condicionadas tanto su conciencia como su actividad productora por su «organización física».

2. La idea de que las relaciones comunitarias: tribal-antigua-germánica, son el punto de partida del desarrollo de las relaciones de clases.

3. La idea de que la explotación del hombre por el hombre sigue a los progresos de la división del trabajo y aparece en el seno de la sociedad patriarco-tribal que está ya jerarquizada.

4. La idea de que el Estado no representa más que en apariencia el interés general y defiende, de hecho, los intereses particulares de la clase dominante.

5. La idea de que el capitalismo crea las condiciones de una historia mundial y destruye las antiguas relaciones sociales revelando su contenido real.

6. La idea de que la revolución proletaria debe abolir toda sociedad de clases:

«El comunismo es para nosotros... no un ideal al cual debe ajustarse la misma realidad. Nosotros llamamos comunismo al movimiento real que destruye el estado presente de las cosas.»

Notemos, finalmente, que el acento está puesto ante todo en la existencia de la lucha de clases y su fundamento económico, y que el Oriente, sin estar ausente, es mencionado muy pocas veces. La India es citada como víctima desgraciada de las obras gigantescas que realiza la concurrencia capitalista internacional en comparación con las limitadas empresas del «filisteísmo medieval».[8] Se la compara al antiguo Egipto en la medida en que en estos dos países el sistema de castas ha producido una «forma grosera de Estado y de religión».[9] La China es citada tres veces, primeramente como víctima, con la India, de la concurrencia industrial de Inglaterra, después como un país superpoblado y, finalmente, como ilustración de una de las fases pseudohistóricas inventadas por la «concepción filosófica alemana de la historia» de Hegel o Stirner. Marx, aquí, cita a la China sólo para demostrar el carácter burlesco de las teorías histórico-filosóficas. En el capítulo titulado «La impuramente impura historia de los Espíritus», resume las opiniones de Hegel sobre el África y la China desarrolladas en *La Filosofía de la Historia, La Historia de la Filosofía,* etc.

Para Hegel, el negro representa el hombre «natural» con su «falta de coacción». Como el niño, el negro «tiene *unos* pensamientos, pero no *el* pensamiento», pues él ignora a «Dios y la ley» en los que el hombre percibe «su esencia». Si el África es el país de la «infancia de la historia», la China es el país en que la humanidad entra verdaderamente en el movimiento de la historia (del Espíritu), pero permanece siendo «sustancia estática» falta aún de principios religiosos que la harán progresar a través del lamaísmo y el budismo hasta el catolicismo y protestantismo, esencia religiosa de la Edad Media europea.

Esta transición nos enseña poco sobre la China, pero, sin embargo, tiene su interés, pues nos muestra ¬ Marx y Engels criticando resueltamente la filosofía hegeliana de la historia, pero sin poner en duda la afirmación de

8. *Cf. La ideología alemana,* El concilio de Leipzig, parte III, «San Max».
9. *La ideología alemana,* Feuerbach.

estancamiento de la China que Hegel explicaba por los contratiempos del Espíritu absoluto. En 1847, en los *Principios del comunismo,* resumen manuscrito del futuro *Manifiesto del Partido Comunista,* Engels cita igualmente a la India y la China como países que se han quedado más o menos fuera de la línea del desarrollo histórico y están condenados a ser conquistados y dominados por la «civilización», personificada por la industria y el comercio de Inglaterra.

El mismo año, Marx redacta el texto de las conferencias de *Trabajo asalariado y capital,* pronunciadas en Bruselas. Ya no menciona a las sociedades tribales cuando quiere ilustrar su concepción materialista de la evolución de la humanidad. En 1848, en el *Manifiesto,* Marx y Engels mencionan las formas de sociedad «antigua, feudal y burguesa» solamente para ilustrar el hecho de que:

> «la historia de todas las sociedades hasta nuestros días no ha sido sino la historia de la lucha de clases (...), del antagonismo entre opresores y oprimidos»,

y que las clases tienen su fundamento en la organización económica de la sociedad, siendo ahora necesaria una revolución proletaria. Para explicar estas omisiones, es necesario acordarse de que estos textos fueron redactados en el contexto de las revoluciones que estallaron en París, Viena y Berlín en febrero y marzo de 1848, y que el *Manifiesto* fue concebido como el programa teórico y práctico de la Liga de los comunistas. Teniendo en cuenta este texto revolucionario europeo y lo que se conocía, en aquella época, sobre las sociedades prehistóricas tribales o sobre las sociedades no europeas, el acento está puesto sobre la historia conocida de Europa, la de las sociedades «antigua, feudal y burguesa». No obstante, estas formas no mencionadas de sociedades están presentes indirectamente. En *Trabajo asalariado y capital,* ellas se perfilan tras la noción de «estadio particular de desarrollo de la historia de la humanidad». Por «estadio de desarrollo», Marx designa que

«las relaciones sociales de producción cambian, se transforman con la modificación y el desarrollo de los medios de producción materiales, de las fuerzas de producción.» [10]

En el *Manifiesto* (1848), estas formas están presentes cuando Marx y Engels aluden «a las naciones más bárbaras» en las que penetra «la pretendida civilización»,[11] gracias al desarrollo gigantesco del modo de producción burgués y del mercado mundial. Aunque más indirectamente tales formas están también presentes en la idea de que:

«En las primeras épocas históricas, constatamos casi en todas partes una organización completa de la sociedad en clases distintas, una escala graduada de condiciones sociales.» [12]

Por contraste, la época de la burguesía ha simplificado los antagonismos de clase. «Dondequiera que ella ha conquistado el poder, ha arrasado las relaciones feudales, patriarcales e idílicas,[13] dejando sólo lugar al interés personal y a las relaciones contractuales. Esto sucedía catorce años antes de la publicación de *Ancient Law and Customs* (1862) de Sir Summer Maine, que alcanzó la celebridad por sus ideas de la evolución de la humanidad: del universo del «rango» y del «estatuto» a un universo de «contrato».[14] Y la obra de Maine constituía una de las primeras tentativas para comparar el derecho de las comunidades hindúes antiguas o modernas con las formas de derecho de propiedad de la antigüedad grecolatina y de la Edad Media occidental.

Pero Marx y Engels, subrayando la duración de la carrera hacia el beneficio privado y hacia la explotación del hombre en la sociedad burguesa, rechazan el romanticismo y su «sentimentalismo filisteo, reaccionario» que idealizan el pasado. Subrayan igualmente que «la bur-

10. *Travail salarié et capital*, Éditions sociales, p. 29.
11. *Manifieste*, Éditions sociales, 1969, p. 36. *Cf. ibid.*, p. 37. «Lo mismo que (la burguesía) ha sometido el campo a la ciudad, los países bárbaros o semibárbaros a los países civilizados, ha logrado subordinar los pueblos campesinos a los pueblos burgueses, Oriente a Occidente.»
12. *Ibid.*, p. 28.
13. *Ibid.*, p. 33.
14. Lo que subraya Engels mucho más tarde en 1891.

guesía ha jugado en la historia un papel eminentemente revolucionario, ... y ha creado otras maravillas bien distintas de las pirámides de Egipto, los acueductos romanos y las catedrales góticas», creando fuerzas productivas que entran en contradicción con el marco estrecho de la propiedad capitalista y hacen posible y necesaria la abolición de la sociedad de clases por medio de una revolución proletaria. Por ello, el desarrollo del capitalismo tiene un valor universal y «civilizador».

No se puede terminar el análisis de los textos de este período sin recordar que Marx y Engels los *criticaron* ulteriormente, y que esta crítica rige de un modo decisivo toda interpretación de la naturaleza y de la génesis del marxismo.

Estos textos, en efecto, definían de modo incorrecto [15] la relación capital-trabajo, es decir, el mismo mecanismo de la formación de la plusvalía y el beneficio. Esto significa que en esta época *no se había aún llegado* a la explicación científica del modo de producción capitalista y del mecanismo de la explotación de la clase obrera. Marx y Engels, en efecto, aceptan aún la visión corriente de los economistas clásicos, «repetición de la práctica industrial» que ve en el salario el precio del trabajo. Marx se encontraba así, como antes Ricardo, en

«la imposibilidad de armonizar el intercambio mutuo del Capital y del Trabajo con la ley de Ricardo de la determinación del valor por el trabajo».

Admitiendo que el cambio entre capital y trabajo era *equivalente*, se estaba en la imposibilidad de descubrir la naturaleza de la plusvalía como trabajo *no pagado* y con ella el mecanismo real de la formación del beneficio capitalista y de la explotación de la clase obrera.

Marx iba a tener que

15. F. ENGELS, introducción a la edición alemana de *Trabajo asalariado y capital*, Berlín, 1891.

«avanzar en una dirección *opuesta* a la de todos sus predecesores. Donde ellos habían visto una *solución,* él vio un problema».

Marx iba a descubrir que el valor de una mercancía es la cantidad de trabajo *socialmente necesario* para su producción; que el trabajo, aunque sea fuente de valor, *no contiene en sí mismo* valor, y que el salario no es el precio del trabajo, sino de la *fuerza* de trabajo. Este conjunto de resultados teóricos constituye, propiamente hablando, la «crítica de la economía política clásica», la revolución copernicana de Marx en relación a Ricardo. Estos resultados fueron logrados en 1858, el mismo año en que Marx redactó los *Formen* y sus reflexiones más profundas sobre las comunidades primitivas y el modo de producción asiático. El 14 de enero de 1858, Marx anunció su descubrimiento a Engels a través de estas pocas y célebres palabras:

«He tirado por la borda toda la doctrina del beneficio tal y como existía hasta aquí.»

Pero sería un gran error olvidar que, a pesar de su deficiencia teórica sobre un punto fundamental del marxismo, estos textos consignan numerosos resultados positivos que descansan todos sobre la hipótesis de que «las relaciones materiales de los hombres son la base de todas sus relaciones» sociales.[16] Y esta hipótesis es el mismo fundamento del materialismo histórico. Nuestro análisis pone en evidencia, pues, la existencia de dos etapas decisivas y encadenadas en la formación del marxismo, caracterizada cada una de ellas por un descubrimiento importante: la etapa de 1845, en que se establecen los principios fundamentales del materialismo histórico, que revolucionan el estatuto y el contenido tradicionales de la filosofía y de las ciencias de la historia, y la etapa de 1858, en que la economía

16. K. Marx, «Carta a Annenkov», 28 de diciembre de 1846, en *Cartas sobre «El Capital».* *Cf.* el prefacio de Engels a la edición alemana de 1895 de *Las luchas de clases en Francia* (1840-1850).

política es totalmente transformada y reconstruida sobre una nueva base.

Toda tentativa de definir el «verdadero corte epistemológico» entre el marxismo y lo que no lo es en la obra de Marx, se enfrenta con serias dificultades teóricas y corre el riesgo de finalizar en el terreno de las simplificaciones empobrecedoras desde el mismo momento en que se ignora o se desprecia la existencia de estas dos etapas de diferente naturaleza.[17] Pues el corte es por lo menos doble, de orden filosófico y epistemológico general en 1846-1847, y de orden epistemológico en el terreno específico de la economía política en 1858. Bastará para convencernos de ello la confrontación de estos dos balances de los descubrimientos de Marx después de cada uno de estos dos cortes:

Marx a Weydemeyer, 5 de marzo de 1852:

«En lo que actualmente me concierne, el mérito de haber descubierto la existencia de clases en las sociedades modernas no es ciertamente mío, como tampoco lo es el descubrir la lucha que existe entre ellas. Los historiadores burgueses habían expuesto, mucho antes que yo, la evolución histórica de esta lucha de clases, y los economistas burgueses habían descrito su anatomía económica. Lo que yo he aportado de nuevo es: 1.° demostrar que la *existencia de clases* está solamente ligada a *fases históricas determinadas del desarrollo de la producción;* 2.° que la lucha de clases conduce necesariamente a la *dictadura del proletariado;* 3.° que esta dictadura representa en sí misma la transición hacia la *abolición de todas las clases* y hacia una *sociedad sin clases.*»[18]

Y en 1877, después de la aparición del libro primero del *Capital,* Engels definió con estas palabras la importancia de Marx:

«De entre los numerosos e importantes descubrimientos por los que Marx ha inscrito su nombre en los anales de la ciencia, nosotros podemos aquí solamente recoger dos de ellos. El primero es la revolución realizada por él en el *conjunto*

17. L. ALTHUSSER, *Pour Marx* («La revolución teórica de Marx», ed. española); y ALTHUSSER, BALIBAR, *Lire le Capital,* ed. Maspero, 1966 («Para leer "El Capital"», ed. española).

18. MARX-ENGELS, *Lettres sur «Le Capital»,* Éditions sociales, 1964, p. 59.

de la concepción de la historia mundial. La historia fue puesta por primera vez sobre su *base real.*

El segundo descubrimiento importante de Marx es la elucidación *final* de la relación entre el capital y el trabajo; en otras palabras, la demostración del proceso de explotación del trabajador por el capitalista en el interior de la sociedad actual y bajo el modo de producción capitalista existente.

El socialismo científico moderno se basa en estos dos importantes hechos.» [19]

Teniendo una idea de la cronología de estos descubrimientos y de sus distintas naturalezas es como podemos abordar la siguiente etapa, en que Marx va a abordar la India y el problema de la evolución de las sociedades primitivas.

B) 1853

Desde 1851, Marx colabora en el «New York Daily Tribune», un periódico republicano americano, donde comenta los problemas de actualidad. En 1853, una moción presentada por Lord Stanley hace de la India el objeto de un áspero debate en la Cámara de los Comunes y un «problema ministerial».[20] El problema de la renovación de la legislación en favor de la Compañía de las Indias Orientales (East India Company) desemboca sobre el más general de la naturaleza de la dominación británica en las Indias.[21] Marx, que sigue estos debates de cerca para comentarlos, se encuentra con Asia a través de los documentos y la práctica colonial de la más grande potencia industrial y comercial del mundo capitalista. Marx y Engels estudian un número considerable de «Proyectos» parlamentarios y administrativos escritos de 1800 a 1830, de entre los cuales

19. ENGELS, junio de 1877, publicado en el *Volkskalender* en 1878. También en su *Discurso sobre la tumba de Marx*, Engels recuerda que Marx ha descubierto «la ley del desarrollo de la historia humana y la ley *específica* del movimiento del modo producción capitalista y de la sociedad burguesa, el descubrimiento de la plusvalía» (17 de marzo de 1883).

20. MARX, *The East India Company, its history and results*, «N. Y. Daily Tribune», 11 de julio de 1853.

21. MARX, *The British Rule in India*, «N. Y. D. T.», 22 de junio de 1853, y *The results of British Rule in India*, «N. Y. D. T.», 8 de agosto de 1853.

los más célebres son el «5.º proyecto», de 1812, y el de sir Carlos Metcalfe, de 1830.[22] Estos textos confrontaban los argumentos de tres grupos de administradores, partidarios cada uno de un sistema diferente de asignación del impuesto territorial:[23] los sistemas Zamindari,[24] Ryotwari,[25] Mauzawari, que difieren entre sí según que el impuesto esté basado sobre los Zamindari, considerados como una aristocracia propietaria del suelo, o sobre los campesinos (ryots), considerados como propietarios individuales de su parcela, o sobre los pueblos, considerados como propietarios colectivos del suelo. Una *u* otra de estas tres soluciones fue adoptada en la India, según los gobernadores, las épocas y las regiones.[26] Sin embargo, en cualquier caso continuaban existiendo dudas sobre la identidad del «verdadero propietario» del suelo en las Indias y, por tanto, sobre el verdadero contribuyente y sobre la «buena» manera de asignar el impuesto territorial. Esta confrontación de formas de propiedad difícilmente asimilables a las formas occidentales de propiedad precapitalistas o capitalistas, y el descubrimiento de la explotación de los productores indios a través de la renta territorial pagada al Estado, estuviera éste en manos de un poder autóctono o de conquistadores extranjeros mongoles o ingleses, fueron los dos hechos que empujaron a Marx y Engels a analizar más de cerca la originalidad de las «sociedades orientales». Sus resultados quedaron consignados en su correspondencia de 1853 y en los artículos del «New York Daily Tribune». A estas fuentes directa-

22. Ver el notable artículo de L. DUMONT, *The Village-Community from Munro to Maine*, en «Contribution to Indian Sociology», núm. IX, pp. 67 a 89.

23. Romesh DUTT: *The economic History of India under early British rule* (1757-1837). Ediciones Routledge-Kegan (7.ª ed.), 1950. Cap. 8: «Village Communities or individual Tenants? A debate in Madras» (1807-1820), p. 135. Sobre Munro y Ryotwari Settlement, ver cap. 9, pp. 153-171.

24. John BASTIN, *Maffles Ideas on Land rent system in Java*, en «Taal Land en Volkenkunde», Deel XIV. Nijhoff, 1954, cap. I, p. 9, y cap. 8, pp. 148 a 162.

25. *Cf.* Nilmani MUKHERJEE, *The Ryotwary System in Madras* (1742-1827). Firma K. L. Mukhopadhyag Calcutta, 1962, 2.ª parte, cap. 7.

26. MARX, *The East India Company, its history and results*, «N. Y. Tribune», 11 de julio de 1853.

mente ligadas a los debates parlamentarios de 1853 se añaden otras que influyeron en la visión que Marx y Engels se hicieron en ese momento de las sociedades asiáticas. Está en primer lugar la influencia de su cultura alemana filosófica e histórica. Herder, en sus *Ideen zur Geschichte der Mens: scheit* (1784-1791), concebía a China como una sociedad agraria dominada por un Estado paternalista, que había inhibido en el pueblo toda capacidad de desarrollo racional y transformado el país en una ruina antigua estancada en los confines del mundo. En su *Filosofía de la Historia* (1830-1831), Hegel mostraba una China inmutable en el seno de la historia, que permanecía en el primer paso del «desarrollo de la libertad», ya que la libertad en China quedaba como el privilegio de uno solo, el emperador, el «déspota oriental».

Es necesario citar a continuación a los economistas clásicos, en primer lugar a los ingleses: A. Smith, en su *Tratado sobre la riqueza de las naciones* (1776), establece comparación entre el Indostán, China y el antiguo Egipto, basada en que en los tres países el gobierno concede una gran atención al sistema de irrigación y saca la totalidad o casi de sus ingresos de «una especie de tasa territorial o de renta», lo que explica su atención particular a los intereses del agricultor. Smith señala igualmente que el pago del impuesto en especie permite a los «mandarines y demás cobradores de impuestos» el defraudar al gobierno central y esquilmar a los campesinos. Señala el aislacionismo económico de China. Las expresiones sociedad «oriental» o «asiática» se encuentran por primera vez en John Stuart Mill, por segunda en Richard Jones. Éste añade nuevas observaciones a las de A. Smith. Señala que los «Estados orientales», después de haber financiado sus establecimientos militares y civiles, disponían todavía de un «superávit» que podían destinar a gigantescas «obras de magnificencia y de utilidad», cuya construcción descansaba casi enteramente sobre la utilización pródiga de la fuerza de trabajo no agrícola. «El número de trabajadores y la concentración de sus esfuerzos eran suficientes.» En Egipto, la fertilidad del Nilo producía un superávit

del que se apropiaban el monarca y la clerecía, y que se destinaba a la alimentación de los trabajadores.[27]

Con los fisiócratas, el concepto de Asia es mucho más «político»[28] y sirve a fines *contradictorios* en las luchas ideológicas del siglo XVIII: a favor o en contra de las monarquías absolutas y del antiguo régimen.

En efecto, dos corrientes, de las que la más antigua se remonta a finales del siglo XVII, se enfrentan a mitad del siglo XVIII. En *Les Soupirs de la France esclave* (1689-1690) se describen los «tristes efectos de la potencia arbitraria y despótica de la corte de Francia». En consecuencia, el concepto de despotismo va a describir una sociedad donde reinan la ausencia de libertad política y una distribución de la propiedad que reduce los individuos a la servidumbre.[29] De Fénelon al *Esprit des lois* (1748), pasando por Saint-Simon, Bayle, Boulainvilliers, este concepto disfraza de manera cómoda la crítica a la monarquía absoluta francesa. A esta coriente se oponen, en la segunda mitad del siglo XVIII y por motivos diferentes, Voltaire, los jesuitas, los fisiócratas y grandes viajeros como Anquetil-Duperron.

Al «gobierno monstruoso»[30] de un loco «feroz que no atiende más que a su capricho»,[31] Voltaire opone la imagen de una China superior al Occidente cristiano, tanto política como éticamente. Esta superioridad se basa en el conocimiento que los chinos tienen de las verdaderas «leyes naturales», y explica la inmutabilidad de su sociedad y de su historia. Desarrollando el mismo

27. R. JONES, *Textbook of lectures on the Political Economy of Nations* (1852), citado por Marx en *Le Capital*, libro I (1867), para ilustrar los efectos «sorprendentes» de la simple cooperación en el trabajo. *Cf.* libro I, tomo 2, p. 26.

28. Ver R. KOEBNER, *Despot and Despotism: vicissitudes of a political term*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes». XIV (1951). Sven STELLING-MICHAUD, *Le mythe du despotisme oriental*, «Schweizer Beitrage zur Allgemeinen Geschichte» (1960-1961). Franco VENTURI, *Orientale Dispotismo*, «Rivista storica italiana», 1960, LXXII, fasc. 1, pp. 117-126.

29. *Cf.* F. VENTURI, texto citado.

30. *Esprit des lois*, libro III, cap. 9.

31. VOLTAIRE, *Commentaire sur L'Esprit des lois*. Ver también *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations* (1756). Voltaire sigue, por lo demás, a Leibnitz en este punto. *Cf.* Prefacio a la *Novissima Sinica* (1699). *Cf.* D. LOWB, *The function of China in Marx, Lenin and Mao*, Los Angeles, 1966, cap. I.

tema, los jesuitas oponen a Voltaire que las leyes naturales de los chinos se conforman a la enseñanza de Cristo y llegan a absolver a Confucio de las acusaciones de ateísmo lanzadas por Malebranche, Bayle, etc. Preocupados en ver a los monarcas de la Europa occidental y oriental aplicar su programa político y económico al servicio de la única «verdadera» actividad productora que es la agricultura, Quesnay [32] y los fisiócratas apelan en ellos al «déspota ilustrado», capaz de respetar las leyes naturales de la economía de las sociedades y de emprender las reformas necesarias para desprenderse del pasado.

Así, pues, Asia se encuentra movilizada por todas estas corrientes dentro de un debate que, a través de las contradicciones del concepto de «Naturaleza», afecta, a la vez, al fundamento «legítimo» de la sociedad y del Estado y al fundamento natural o revelado de los principios de la moral y de la religión. El Oriente, por tanto, con este disfraz ideológico, se ha convertido, según la expresión de Etiemble, en una «idea filosófica».[33]

Por supuesto, todas estas corrientes toman sus «pruebas» de las obras de los viajeros que, desde finales del siglo XVI, describen los reinos de los tártaros, del Gran Mogol, de China, Persia, Perú, etc. De Locke (1690) Montesquieu y Voltaire, las referencias se acumulan:[34] Roe, De Choisy, Lavarette, Chardin, Bernier. A finales de siglo, Anquetil-Duperron, que había vivido en las Indias de 1775 a 1761, emprende la tarea de impugnar «el retrato que los viajeros hacen de Asia, retrato hecho a base de fantasía, de intereses o de prevenciones. A partir del informe de estos viajeros se ha hecho una

32. QUESNAY, *Le despotisme de la Chine* (1766). *Oeuvres économiques et philosophiques*, 1888, p. 577. GORAM: *Il vero Despotismo* (1770). TURGOT, por el contrario, próximo a los fisiócratas, rechazó y condenó el uso de estos términos, símbolos de su programa.

33. ÉTIEMBLE, *L'Orient philosophique*, 3 tomos. París, C. D. U., 1957-1959, y *Confucius*, col. Idées, Gallimard, 1956, cap. 9.

34. En un artículo muy útil, *The influence of Anthropology on the course of Political Science*, John MYRES ha indicado el papel de los diversos descubrimientos geográficos en la formación de los conceptos antropológicos y la elaboración de las teorías filosóficas a partir del siglo XVI. *Cf. Report of the British Association for the Advancement of Science*, 1909, Winnipeg, pp. 589-617.

especie particular de gobierno que existe bajo el nombre de despótico: nada de leyes fijas en este gobierno, nada de propiedades». Duperron apunta a Montesquieu que es quien ha fabricado «bajo el informe mal comprendido de estos viajeros... un sistema de despotismo que no existe realmente en ninguna parte». Contra Bernier,[35] que insistía en el hecho de «Turquía, Persia e Indostán han retirado lo que *les pertenece* en lo que respecta a los fondos que vienen de la tierra», y que «todas las tierras en el imperio mogol pertenecen al príncipe», cita contratos y leyes que prueban la existencia de derechos de propiedad [36] y ve, con Alexander Dow [37] y Charles Rous,[38] en la teoría del soberano oriental propietario de todas las tierras, una simple justificación de los conquistadores ingleses para apoderarse del poder y de las riquezas del Indostán. Al final de estas discusiones filosóficas y políticas llegamos al punto de partida de Marx y a las discusiones sobre la naturaleza de las formas de propiedad del suelo y de las bases del impuesto sobre la tierra.[39]

Cualesquiera que sean las contradicciones de estas teorías sobre la naturaleza de las «sociedades orientales», todas ellas parecen tener un residuo común que podría, por lo mismo, tener fuerza de «evidencia» histórica, fuerza de *hecho*. En Oriente viven, desde tiempos inmemoriales y de una manera casi inmutable, civilizaciones agrarias. Los ingresos del Estado provienen del impuesto sobre la tierra, y el Estado sostiene la agricultura del reino con una política de grandes trabajos.

35. Bernier, *Voyages contenant la description des États du Grand Mogol, de l'Hindoustan, du Royaume de Cachemire*, etc. Amsterdam, 1710. *Cf.* edit. 1830, París, pp. 280, 316, 317. Bernier es citado por A. Smith en *Wealth of Nations*, p. 688, y leído por Marx en 1853. (*Cf.* carta de Marx a Engels, del 2 de junio de 1853 en *Cartas sobre El Capital*).

36. Anquetil-Duperron: *Législation orientale*, Amsterdam, 1778, dedicado «Aux peuples de l'Hindoustan», pp. 116, 131, 140.

37. A. Dow, *Dissertation concerning the origin and nature of despotism in Hindoustan. Cf Législation orientale*, p. 212.

38. Charles Rous, *Dissertation concerning the landed property of Bengal* (1791), pp. 108, 110.

39. Ver Stokes, *The english Utilitarians and India*, Oxford, 1959, p. 85 y pp. 1-24, a propósito de la idealización romántica, paternalista y conservadora de los grandes administradores ingleses de la India, Munro, Elphinstone, Metcalfe que cita Marx. Cf. L. Dumonto, artículo citado, p. 69.

Comercio y moneda están poco desarrollados. La forma de gobierno del Estado es considerada casi unánimemente como despótica. La mayoría de los autores interpretan este despotismo como un poder arbitrario que deja a los individuos pocas garantías sobre sus bienes y ninguna libertad política individual. Sin embargo, el debate no quedaba cerrado en lo que concierne a los derechos de los individuos y a las formas de propiedad y utilización del suelo en los países asiáticos; este debate tenía consecuencias prácticas decisivas para los países colonizados, sobre todo la India, y una importancia teórica fundamental para el conocimiento comparado de la historia de la humanidad.

Ahora bien, en esta materia, la India entre todos los países de Asia ocupaba a los ojos del europeo cultivado del siglo XIX un lugar privilegiado, después que el descubrimiento del sánscrito [40] y de la afinidad lingüística y cultural de las lenguas «arias» diera nacimiento a la filología comparada. ¿Por qué una tal importancia al descubrimiento del sánscrito?

A finales del siglo XVIII, a pesar de los esfuerzos de los enciclopedistas, la explicación dominante del origen de las lenguas seguía siendo la hipótesis de la creación divina y el relato bíblico de la Torre de Babel, según el cual todas las diferencias de las lenguas habían nacido de la confusión de las lenguas que Dios había impuesto a los hombres para castigar su pretensión de subir hasta el cielo. Pero el sánscrito, lengua de la antigua literatura hindú, mucho más antigua todavía que el griego clásico, mostraba semejanzas sorprendentes con las lenguas europeas modernas o antiguas. Rask [41] (1818) y Grimm [42] (1822), estudiando los cambios consonánticos del alemán, del sánscrito, del griego y del

40. R. P. COERDOUX, *Mémoires de l'Académie des Inscriptions* (1967), tomo XLIX, pp. 647-697. W. JONES, *Conference to the Calcutta Society* (1781).

41. RASK R. C., *Essay on the origin of the Ancient Scandinavian or Icelandic tongue*, Copenhague, 1818.

42. Jacob GRIMM, *Deutsche Grammatik*, 2.ª edición, vol. I, Gottingen, *Geschichte der Deutschen Sprache*, 1848. Marx, en una carta a Engels del 14 de diciembre de 1855, citará a Grimm con admiración. *Cf.* también la carta de Marx a Engels del 25 de marzo de 1868.

latín, descubrieron en éstos una sorprendente regularidad que no podía ser resultado del azar y que dejaba suponer la existencia de leyes de transformación genética y de evolución de estas lenguas a partir de una forma *ancestral*, que tenía que haber existido, aunque desaparecida desde tiempo y siempre desconocida. Se descubría a partir de entonces y según la excelente fórmula de Michel Foucault,

«un mecanismo interior de las lenguas que determina no solamente la individualidad de cada una sino sus semejanzas con las demás: es quien, portador de identidad y de diferencia, signo de vecindad, marca de parentesco, se convertirá en soporte de la historia. Por él, la historia se *introduce* en el espesor de la palabra misma».[43]

Pero el descubrimiento de estas leyes de transformación genética a partir de una lengua-madre, permite ir más lejos y *reconstruir* con éxito las características esenciales del lenguaje ancestral primitivo a partir del sistema de semejanzas y de diferencias entre las lenguas que se derivan de él. La filología comparada desemboca, por tanto, en una especie de paleontología de las lenguas y de las culturas análoga al estudio de los fósiles en biología.

Así, pues, a principios del siglo XIX, la lingüística había operado una revolución epistemológica de un alcance considerable para las ciencias de la Historia y de la Naturaleza.[44] Paradójicamente, venía a ser la primera de las ciencias históricas que demostraba la existencia de leyes de evolución en historia y fundaba la posibi-

43. M. FOUCAULT, *Les mots et les choses*, Gallinard, 1966, p. 249. Ver el texto de Lord Monboddo en *Ancient Metaphysics*, vol. IV, p. 326, que cita el autor: «El mecanismo de las lenguas, al ser menos arbitrario y estar mejor estructurado que la pronunciación, ofrece un excelente criterio para determinar la afinidad de las lenguas entre sí. Es por lo que, cuando vemos a dos lenguas emplear de la misma manera estos grandes procedimientos del lenguaje, la derivación, la composición, la inflexión, nosotros podemos concluir que la una deriva de la otra o que ambas son dialectos de una misma lengua primitiva».

44. Revolución, la mayor parte del tiempo, silenciada, «envuelta, si no en secreto, al menos en una cierta discreción» (FOUCAULT, *op. cit.*, p. 294). Ver también J. H. GREENBERG, *Language and Evolution*, Washington (1959), p. 65.

lidad de reconstruir el pasado remontándose a partir de supervivencias presentes o de formas derivadas conocidas que conducían a formas originarias desconocidas. Por lo demás, acababa de asegurar el triunfo de las hipótesis transformistas[45] antes incluso que Lamarck, en 1801, propusiera su formulación en biología, y colocó en el primer plano de los esquemas explicativos, la imagen, que la biología hizo célebre, de un mecanismo de evolución que opera por diferenciación de ramas de una misma familia a partir de un tronco común.[46]

Es necesario recordar, sin embargo, que esta revolución epistemológica se hizo a partir de un hecho indio. Lo mismo que el sánscrito había sido considerado por Schlegel como la madre de las lenguas europeas antes de ser reducido por Bopp[47] al papel más modesto de hermana mayor, la más próxima, por tanto, de la lengua madre, así la India apareció, si no como la cuna, al menos como la sociedad más próxima a las formas primitivas de las sociedades europeas[48] o quizá de toda

45. F. SCHLEGEL, *Ueber die Sprache und Weisheit des Indien* (1808): «Pero el punto decisivo que aclarará todo es la *estructura interna* de las lenguas o la gramática comparada, que nos dará soluciones nuevas sobre la *genealogía* de las lenguas, de la misma manera que la anatomía comparada ha proyectado una gran luz sobre la historia natural.»

46. Desde 1819, el danés THOMSEN formula la hipótesis de las tres edades de la humanidad: la edad de piedra, de bronce y de hierro. Más tarde, BOUCHER DE PERTHES y William PENGELLY, estudiando el pleistoceno europeo, descubren la existencia «pre-diluviana» del hombre sin medida común con las estimaciones de la Biblia. La arqueología prehistórica nace al mismo tiempo que se enriquece el conocimiento del mundo mineral. Después de la publicación de *El origen de las especies* de Darwin, en 1859, el gran geólogo Sir Ch. LYELL intenta demostrar en *The geological Evidences of the Antiquity of Man* (1863), la convergencia de la biología vegetal y animal, de la geología, de la arqueología y de la lingüística. *Cf.* R. J. BRAIDWOOD, *Archeology and Evolutionnary Theory*. Washington, 1959.

47. BOPP, *Ueber das Konjugationssystem der Sanskritsprache* (1826), p. 14, y *Vergleichende Grammatik des Sanskrit, Send, Armenischen* (1833-1849).

48. Señalemos que la cultura primitiva de las sociedades europeas, tal como la paleontología lingüística lo había reconstruido, fue considerada hasta principios del siglo XX como la de pueblos pastores, y que esto viene a reforzar la idea, ya expresada en el siglo XVIII por Smith y otros, de que, en la evolución de la humanidad, el estadio pastoral precedió necesariamente al estadio de la agricultura. *Cf.* PICHTET, HEHN, MORGAN, ENGELS y, al principio del siglo XX, SCHRADER, *Sprachvergleichung und Urgeschichte*. Iéna (1906). *Cf.* V. Gordon CHILDE, *The Aryans*, 1926, Regan, pp. 78-79. A la idea del pastoralismo de los arios se añadía la hipótesis de que su forma de familia era patrilineal y patriarcal. *Ibid.*, p. 81.

la humanidad. Por tanto, cuna de las sociedades europeas y la más explotada víctima del capitalismo europeo más avanzado, tal apareció la India a Marx en 1853 cuando se vio llevado a interesarse por su historia.

El análisis de las obras de Marx de 1846 a 1853 nos permite ahora definir la originalidad de la perspectiva desde la que Marx va a abordar esta historia. Esta originalidad no consiste en suponer la existencia de leyes de evolución en la historia, lo que ya era un logro, sino en suponer que el fundamento último de esta evolución se sitúa a nivel de las relaciones materiales de los hombres entre sí, y que existen leyes de correspondencia entre los diversos modos históricos de producción y el conjunto de las demás relaciones sociales. La historia no solamente evoluciona, sino que progresa. De nuevo, por «progreso», Marx no entiende un progreso de las luces a la manera de los racionalistas del siglo XVIII, o un progreso de la libertad y del espíritu absoluto a la manera de Hegel, sino que este concepto designa para él únicamente la *necesidad* que tienen las relaciones sociales de *transformarse, para corresponder* a los cambios de las fuerzas productivas y de las relaciones de producción. Y este progreso, en conjunto, ha consistido en la individualización creciente de la producción, de los intercambios y de la vida social, aunque el desarrollo de las fuerzas productivas haya sido muy desigual según las sociedades y las épocas.

En 1853, para profundizar el sentido de los debates de la Cámara de los Comunes sobre la renovación de la legislación de la Compañía de las Indias Orientales, Marx y Engels leen extensamente sobre la India y otras sociedades orientales antiguas y modernas. De esta masa de informaciones disparatadas, aíslan algunas conclusiones de los autores que leen y comentan en su correspondencia, esforzándose en construir un cuadro teórico original que las recoja e integre. A esta tarea, como veremos, cada uno contribuye de forma distinta pero complementaria.

Las observaciones de Marx y de Engels sobre el Indostán se agrupan fácilmente en torno a tres temas que se encadenan: el sistema aldeano indio, el despotis-

mo del gobierno central, la dominación capitalista inglesa, instrumento inconsciente de una revolución socia en Asia. La India es primeramente «el país que ha sido la fuente de nuestras lenguas y de nuestras religiones» y el «Jat» representaba el antiguo germano, mientras que el Brahman representa el «tipo del antiguo griego».[49]

Desde tiempo inmemorial, es un país de comunidades aldeanas «semibárbaras, semicivilizadas»,[50] pero, sin embargo, de un nivel de civilización tal que obliga a «todos los conquistadores bárbaros: árabes, turcos, tártaros, mongoles» a «hinduizarse».[51] Sólo el invasor inglés representaba un nivel superior de civilización, inaccesible al de la India, que no había permitido el desarrollo de la empresa privada y de las asociaciones voluntarias de tipo occidental.

Cada una de estas comunidades aldeanas vivía en e aislamiento «casi sin relaciones con otras aldeas». Su organización política era «una forma simple de gobierno municipal». Marx recopia aquí textualmente dos páginas del quinto informe de 1812, que reproducía en parte e informe del gobernador Munro de mayo de 1806. Da la lista de los funcionarios de la comunidad, el jefe, responsable de la policía y de las tasas, el «Kurnum» responsable de las culturas, el responsable de los depósitos de agua, el brahman, el institutor, etc.[52] Estas comunidades se reproducen de modo estereotipado desde el tiempo de Manu, «sin cuidarse de la caída o de la división de los reinos». Son comunidades familiares que descansan sobre la base de una combinación de industria doméstica y de agricultura hechas a mano y que aseguran el poder de autosubsistir.

Las formas de propiedad del suelo son diversas y señala Marx, esta cuestión de la propiedad «es muy controvertida» [53] entre los autores ingleses. Por ejemplo al sur de Krishna, en una región de relieve accidentado la propiedad privada del suelo parece haber existido. En

49. Marx, *The future results of British Rule in India.*
50. *Idem.*
51. *Idem.*
52. Marx, *The British Rule in India*, «N. Y. D. T.», 25 de junio de 1853 *Cf.* L. Dumont, *op. cit.*, p. 71.
53. Carta de Marx a Engels, 14 junio 1853.

ava, «el soberano era el propietario absoluto del sue-o». Sin embargo, esta ausencia de propiedad ha podido er «establecida por primera vez a través de toda Asia or los mahometanos». Parece, sin embargo, que en 1853, Marx y Engels, siguiendo a Bernier, consideran que los países de Oriente no conocían en general la propiedad privada del suelo «ni siquiera bajo su forma feudal» aquí se encuentra «la clave del paraíso oriental»), y que el rey es aquí el uno y único propietario de las tierras del reino».[54]

En el interior de la aldea existe una división social del trabajo, la de los oficios y de las funciones públicas. En algunos casos la «tierra es trabajada en común; en a mayor parte, cada ocupante cultiva su propio campo». Estas comunidades familiares están «contaminadas» por «el sistema de castas y de esclavitud». Existen diferencias de rango y la función de *potail** es generalmente hereditaria.

Sin embargo, una «de las primeras condiciones»[55] de las actividades agrícolas de las comunidades aldeanas es un «uso económico y común» del agua, recurso de primera necesidad» en países que comportan vastas zonas desérticas. La organización de los grandes trabajos necesarios para la irrigación artificial del suelo es, según Engels, «asunto de las comunas, de las provincias o del gobierno central». Marx no retiene, en su artículo del 10 de junio y en su carta a Engels del 14, a sugerencia de Engels sobre el papel de las comunas en la organización de los trabajos públicos. La hace depender únicamente del gobierno central.[56] «La primera función de un gobierno central», dice Engels, es asegurar «las obras públicas» (condición necesaria de a reproducción); los otros dos departamentos son: «las finanzas» (pillaje interior) y «la guerra» (pillaje interior y en el extranjero). Las cosechas corresponden a los buenos o malos gobiernos, lo mismo que en Euro-

* *Potail:* síndico, jefe de poblado indio *(N. del T.)*

54. Carta de Marx a Engels, 2 junio 1853.

55. Engels a Marx, 6 junio 1853.

56. Marx a Engels, 14 junio 1853. *Cf.* también MARX, art. c., *The British Rule in India.*

pa; «cambian con las buenas o malas estaciones». Basta que el gobierno central desatienda el riego o el drenaje, para que allí donde florecían brillantes ciudades surjan desiertos.

Engels sugiere que son principalmente razones ecológicas, climáticas, las que explican la existencia y la importancia del gobierno central que domina sobre las comunidades aldeanas, la ausencia de propiedad privada, el control de la tierra por el Estado, en fin, las formas políticas y religiosas de la historia de Oriente.

Marx recoge esta descripción de las funciones de los gobiernos asiáticos, pero completa y pondera la explicación climática, el determinismo geográfico de Engels, añadiéndole un segundo factor, socioeconómico esta vez, el aislamiento de las comunidades, dispersas y autosuficientes sobre la base de «la unión doméstica de la agricultura y la manufactura».

En estas «miríadas de organizaciones sociales industriales, patriarcales e inofensivas» es donde ve «el sólido fundamento de todo el despotismo oriental» y del «carácter estacionario de esta parte de Asia».[57]

Porque para Engels y Marx, todo gobierno asiático es «despótico». Sus funciones son esencialmente de pillaje, pillaje por medio de la renta de la tierra, en especie la mayor parte de la veces, pillaje por medio de la guerra. Las ciudades y el comercio no existen sino bajo esta condición. Las ciudades no son más que campamentos reales,[58] y el comercio no es otra cosa que el cambio controlado por el Estado del excedente de las riquezas que ha obtenido de las comunidades en forma de impuestos y rentas sobre la tierra.

Comunidades aldeanas estereotipadas, aisladas como «átomos desconectados» y gobierno despótico, tales son los elementos que se combinan desde siempre impidiendo todo progreso y privándose de «toda historia, al menos de toda historia conocida».

57. MARX, *The British Rules in India.*
58. Marx a Engels, 2 junio 1853.

«Lo que llamamos su historia, no es sino la historia de sus sucesivos invasores, que fundaron sus imperios sobre la base *pasiva* de esta sociedad sin resistencia y sin cambio.»[59]

Y esta pasividad queda agravada por las

«divisiones de un país no solamente entre mahometanos e hindúes, sino entre tribu y tribu, entre casta y casta: una sociedad cuyo marco está basado en una especie de *equilibrio*, resultante de una *repulsión* general y de una *exclusión constitucional* entre todos sus miembros».

A pesar de la fuerza de su civilización y de los «admirables productos de su trabajo», Marx «no cree en una edad de oro del Indostán», sino en una «miseria» que viene de muy lejos en la antigüedad si nos atenemos a la «cronología de los brahmanes». En la base de esta miseria inmemorial, de este estancamiento, de este despotismo bárbaro, está la existencia de estas comunidades aldeanas, por inofensivas e idílicas que parezcan, que viven «con un egoísmo bárbaro», «una vida estancada, vegetativa, sin dignidad», sometidas a un «destino natural» y exhibiendo «el espectáculo degradante del hombre, soberano de la naturaleza, cayendo de rodillas para rendir culto a Hamman, el mono, y a Sabbala, la vaca».[60] Se comprende así «que un tal país y una tal sociedad no fueran más que la presa privilegiada de los conquistadores».[61]

La última conquista, la de los ingleses, logró por primera vez dar al traste con la organización municipal de las comunidades, «implantando el despotismo europeo sobre el despotismo asiático», destruir su base económica dejando en abandono las obras públicas, disolver el sistema de castas, arruinar la industria local mediante la concurrencia de productos industriales ingleses, abrumar con impuestos a los campesinos bajo los sistemas de los Zamandari o de los Ryotwari, «caricaturas monstruosas» de la propiedad señorial inglesa o del campesino-propietario francés, impuestos que constituyen «los

59. MARX, *The future results of British Rule in India.*
60. *Idem.*
61. *Idem.*

3/5 de la renta»[62] a los que hay que añadir las ganan cias del comercio del opio y de la sal.

Pero en este «montón de ruinas», «alienta una obr: de regeneración».

La unidad política de la India colonizada es má: sólida que lo fue en tiempos de los grandes Mongoles Comienza a existir una prensa libre. Los sistemas Za mindari y Ryotwari mismos, «aunque abominables implican dos formas distintas de propiedad privada d(la tierra, el gran desiderátum de la sociedad asiática» El progreso de las comunicaciones coloca a la Indi: a las puertas de Europa y los ferrocarriles («precurso1 de la industria moderna»), rompe «la inercia autosu ficiente de los poblados».

Inglaterra cumple

«por tanto, una doble misión en la India: una destructora otra regeneradora, el aniquilamiento de la vieja sociedad asiá tica y el establecimiento de los fundamentos materiales de lε sociedad occidental en Asia».

El capitalismo inglés, al desarrollar el mercado mun dial, se convierte en «el instrumento inconsciente de l: historia», que prepara una «revolución fundamental er el estado social de Asia» y se propone lo que es la mi sión del «período burgués de la historia», a saber «crear la base material del mundo nuevo».[63]

Al final de este resumen tendremos que preguntar nos por el alcance histórico y geográfico que Marx y Engels asignan a estas reflexiones centradas sobre l: India.

En un primer nivel, ellos ven en la India el repre sentante típico de las formas de economía y de gobiern(de los países asiáticos obligados, por su extensión y sı sequía, a una política de grandes obras, tarea de go biernos despóticos. Geográfica e históricamente, su gieren la existencia de estas formas sociales desde l: antigüedad hasta los tiempos modernos a lo largo de

62. Marx, *The war question doings of India.*
63. Marx, *The future results of British Rule in India.*

Sahara, Arabia, Egipto, Persia, Indostán hasta la Tartaria. China no es mencionada.

En un segundo nivel, sus reflexiones adquieren una importancia mayor todavía. En la medida en que la comunidad aldeana india o asiática es una comunidad familiar, patriarcal, donde se manifiestan diferencias hereditarias de rango y que ignora la propiedad privada de la tierra, Marx lo asemeja al clan escocés y a la comunidad rusa en un artículo *The Duchess of Sutherland and Slavery*. Todas estas formas

«pertenecen a una forma de existencia social que, a escala de desarrollo histórico, se sitúa en un grado más abajo que el estado feudal, es decir, el estado *patriarcal* de la sociedad».[64]

Así, la India y los países asiáticos poseen, de una parte, por la existencia de comunidades aldeanas, una estructura perteneciente al estadio patriarcal de la sociedad, a sus formas primitivas; de otra parte, por la presencia de un Estado despótico, estructuras que forman parte, a medias, de la civilización. La India y los países asiáticos serían, por tanto, sociedades en *transición* de la barbarie a la civilización y que se han estancado en este estado desde tiempo inmemorial. El análisis se resuelve, por tanto, en un esquema mundial de la historia de la humanidad dentro del que Asia se encuentra al margen del desarrollo más avanzado de la civilización, del desarrollo occidental y su término, el capitalismo industrial, al margen y estancada en una fase de transición.

Es posible, pues, hacer el balance de lo que es nuevo y de lo que es antiguo en 1853 con relación a los textos del período precedente.

Volvemos a encontrarnos con los conceptos de estado patriarcal o tribal de la sociedad donde reina ya la desigualdad, la idea de un estado estacionario de Asia y del papel civilizador del capitalismo industrial en el seno de las naciones bárbaras o semicivilizadas.

64. *The Duchess of Sutherland and Slavery*, «N. Y. D. T.», 9, 1853. Subrayado por Marx.

Lo nuevo es, ante todo, la hipótesis de que la sociedad asiática descansa sobre la combinación de comunidades aldeanas fuertemente independientes y de un poder central despótico.

En este cuadro es fácil percibir lo que es heredado y recombinado: la idea de una India, cuna de las lenguas y de las culturas europeas (lingüística), la idea de una historia estacionaria de la India y de China (de Voltaire a Hegel y a los administradores ingleses), la autarquía de los poblados y su indiferencia respecto a los asuntos políticos (Hegel, Munro y los informes de la administración inglesa),[65] el despotismo, forma semibárbara de gobierno (de Montesquieu a Hegel), la renta sobre la tierra obtenida en especie por el Estado (economistas, Smith, Jones), el papel civilizador del capitalismo industrial.

Conviene señalar, en fin, la «vaguedad» ideológica de conceptos como *despotismo* asociado a la idea de un poder arbitrario y rapaz; *barbarie* que connota violencia, egoísmo, creencias irracionales; *civilización* que connota a la vez la idea descriptiva de estado de las fuerzas productivas y de propiedad privada y un juicio de valor de superioridad.

Añadamos, para concluir esta primera gran etapa, que muchos puntos de este cuadro no pueden ser aceptados por la ciencia contemporánea y por el marxismo. Al lado de observaciones fecundas sobre los fundamentos ecológicos y socio-económicos del poder de estado centralizado en Oriente, sobre la oposición complementaria de los nómadas y de los sedentarios en las tribus orientales, sobre el equilibrio nacido de la exclusividad mutua de las castas, de las tribus y de las religiones en la India, es necesario aislar las afirmaciones hoy inaceptables.

De una manera general, no se puede suscribir la

65. En su artículo *Marx on India*, p. 44, THORNER compara la *Filosofía de la Historia*, de Hegel, y los artículos de Marx en 1853. Los puntos de contacto son evidentes. «La India estaba estancada y todavía al margen de la historia mundial; las reglas del poblado indio eran fijas e inmutables. El indio estaba predestinado a ser conquistado y subyugado; en la India, el despotismo más arbitrario había adquirido un gran desarrollo.»

idea de que la India, durante milenios, estuviera desprovista de historia económica y social y estancada en la miseria, afectada únicamente su superficie por los sobresaltos de su historia política y de sus sucesivas invasiones.

Más particularmente, la hipótesis de que las grandes obras constituían el primer «pre-requisito» de la agricultura de las comunidades no parece verificarse en la India. El riego, ciertamente, jugaba un gran papel, pero «en conjunto, la agricultura había dependido siempre de las lluvias y de las charcas o pozos locales de los poblados».[66] La hipótesis se adaptaría mejor a China, pero Marx nunca, en toda su vida, llegó a aplicársela explícitamente. Precisamos que la economía y la historia de China logran muy pocos comentarios en la obra de Marx y Engels. Según ellos, China había conocido en su pasado un sistema de comunidades rurales con propiedad comunal sobre la tierra, que subsistía todavía en la India del siglo XIX.[67] Por tanto, mucho más adelantada que la India, China conservaba, sin embargo, uno de los rasgos principales del modo de producción asiático, la unión directa de la pequeña agricultura y de la industria doméstica. Pero este rasgo pertenece igualmente a las formas de economía «natural» y, por ejemplo, a la economía de los pequeños campesinos parcelarios que aparecen a la disolución de los modos de producción esclavista o feudal. Más adelantada que la India, China se encontraba, por tanto, menos adelantada que el Japón, donde según Marx se había constituido un modo de producción de tipo feudal.[68]

Aun cuando las grandes obras no jueguen un papel importante en la agricultura hindú, la dispersión de los poblados sobre un vasto territorio puede, según Marx, proporcionar la base a un gobierno central despótico. De hecho, la existencia de gobiernos centrales muy poderosos no es la característica dominante de la historia política hindú, y dos de los tres imperios

66. THORNER, *Marx on India and the Asiatic mode of production*, p. 44.
67. *Le Capital*, libro III, tomo 3, cap. 20, pp. 341-342.
68. *Le Capital*, libro I, tomo 3, p. 158.

más potentes, Mauryan y Gupta, no fueron creados por conquistadores extranjeros, sino que fueron totalmente «indígenas». Además, profundizando en el fenómeno del poblado indio, se ha puesto en evidencia [69] que el sistema de castas aventaja al sistema aldeano, que la pertenencia a una casta cuenta más que la solidaridad aldeana, que la jerarquía de las castas domina la vida del poblado y la inserta inmediatamente en un marco regional y supranacional. Así, el sistema de castas, lejos de ser la simple «contaminación» de la comunidad aldeana familial, es su principio director e impide ese «aislamiento inerte», esa «autarquía» de que habla Marx. Lo cierto es que el cambio de bienes y de servicios entre castas limita el uso de la moneda, pero, paradójicamente, constituye a la vez un medio original de desarrollar la producción y los intercambios en una economía no mercantil.[70]

Con esta breve valoración crítica se acaba el análisis de las primeras reflexiones importantes de Marx y Engels sobre las sociedades asiáticas. Es en la época siguiente y, particularmente, en 1858, cuando Marx redactará las páginas más profundas y las más sistemáticas que ha escrito sobre las formas de producción no capitalistas. Señalemos, sin embargo, que en 1853 acababa tan sólo de comenzar el gran movimiento de análisis de las instituciones comunitarias, con las obras de Olufsen y de los sabios daneses sobre las comunidades de Holstein y Dinamarca,[71] y de Haxthausen sobre el «mir» ruso;[72] la primera gran obra de Maurer no vería la luz hasta 1854.[73]

69. L. Dumont y D. Pocock, *Village Studies*, «Contributions to Indian Sociology», núm. 1, 1957, pp. 23-41. Ver también L. Dumont, su importante *Homo hierarchicus* (1966), consagrado al sistema de castas indio, donde el autor demuestra que la jerarquía de castas cuenta más que su exclusión mutua.

70. Leach: *Pull Elya, passim.*

71. Marx conoció la obra de los daneses a través de Maurer. *Cf.* Carta a Engels, 14 marzo 1868.

72. Haxthausen, *Studien über die innern Zustände des Volksleben* (3 vol.). Hannover, 1847-1852.

73. Maurer, *Einleitung zur Geschichte der Mark Hof-Dorf und Stadtverfassung und der öffentlichen Gewalt.* München, 1854.

C) *1857-1859: fundamentos de la crítica de la economía política*

De 1857 a 1859, Marx vuelve al tema de Asia por dos vías, la de la actualidad político-militar y la de una reflexión teórica sobre la especificidad del sistema capitalista y de sus condiciones históricas de aparición.

En 1857, Inglaterra entra en guerra con China, y hasta 1859, Marx comenta batallas, debates parlamentarios, tratados, para el «New York Daily Tribune». Estos textos no aportan nada nuevo a la concepción de Marx sobre las estructuras y la historia de China. Marx señala únicamente que *la agricultura en pequeña escala* resiste en China vigorosamente a la penetración comercial capitalista.

En 1858, la India pasa al primer plano de la actualidad. Desde 1856, bajo pretexto de vigilar al Nepal, Lord Dahlousie había concentrado sus tropas en Cawnpore. En 1857, el ejército indio se subleva y, de pronto, en 1858, las tropas inglesas invaden la provincia de Oudh, se apoderan de Lucknow, hacen prisionero al rey de Oudh y lo deportan a Calcuta cuando manifiesta su negativa a ceder el país. Lord Canning, gobernador general de las Indias, proclama la confiscación de las tierras del reino.

Esta será para Marx la ocasión de sus últimos comentarios importantes sobre el problema de la India. Una vez más apuntan al problema de las formas de arriendo de la tierra en las Indias, problema que acababa de ser reavivado por la proclamación de Lord Canning. En el artículo titulado *Lord Canning's proclamation and Land Tenure in India,* Marx recuerda que, desde hace tiempo, este tema es objeto de grandes disputas y diferencias de opinión, y que algunas concepciones erróneas fueron el origen de serios errores de la administración británica. El gran punto de la controversia, señala, es saber cuál es la posición exacta de los zamindars, talukdars o sirdars en el sistema económico de la India, si debían ser considerados «como propietarios de la tierra o como simples cobradores de impuestos». Marx recuerda que los especialistas están de

acuerdo en decir que en la India la propiedad última del suelo radica en el gobierno, pero se dividen en dos campos: para unos, el gobierno debe ser considerado como el único propietario; para otros, la pretendida propiedad del gobierno no es más que una simple delegación de propiedad del soberano, delegación que existe en todos los países feudales o más simplemente en todos aquellos lugares donde el gobierno tiene el poder de cobrar impuestos sobre la tierra. Lo que existiría, *de hecho*, es la propiedad privada, como en todas partes, por lo demás. Pero la polémica va más lejos. Aun admitiendo que la propiedad privada esté tan sólidamente establecida en la India como en otras partes, ¿quién es el propietario real del suelo? Dos tesis se enfrentan de nuevo: los unos afirman que la propiedad del suelo pertenecería a la clase de los zamindari o talukdars, que sería el equivalente de la nobleza terrateniente en Europa, mientras que los campesinos no serían más que simples arrendatarios a discreción que pagan una renta. Esta tesis ha servido de base a las leyes fundiarias promulgadas en Bengala por Lord Cornwallis, y fue una fuente de injusticias considerables para los campesinos y el gobierno. Ante estas consecuencias negativas, políticas y sociales, un estudio más completo de las instituciones originarias del Indostán ha dado crédito a una segunda teoría según la cual la tierra era, en sus orígenes, propiedad de la comunidad aldeana, que tenía el poder de distribuirla entre sus miembros, siendo zamindaris y talukdars únicamente recaudadores de impuestos para el gobierno, que más tarde usurparían los derechos del soberano y se transformarían en propietarios terratenientes feudales. A partir de estas miras se habría establecido una nueva política colonial de rentas y de impuestos sobre la tierra, a la que la proclamación de Lord Canning habría dado la espalda.

Este texto es importante porque nos hace ver cómo, para Marx, la forma *dominante* de la propiedad del suelo en las Indias parece ser la *combinación* de los derechos del soberano como propietario último con los de la comunidad aldeana como usufructuaria del suelo. Lo que Marx impugna es la existencia de la propiedad

privada del suelo de tipo europeo, y si admite una suerte de propiedad privada de tipo feudal es como fenómeno tardío que tiene su origen en el debilitamiento del poder central. En definitiva, Marx parece que acepta la tesis de la propiedad «dividida» del suelo, repartida entre los derechos del Estado y los de la comunidad, tesis que Ellis, gobernador de Madrás, había desarrollado en su informe de 1814 sobre el «Mirasi Right». Pero esta conclusión, Marx la va a reelaborar a otro nivel cuando redacta el texto de las *Formas de producción anteriores a la producción capitalista*, el más rico esquema de la evolución de la historia que se nos ha dado, y al que habría que añadir el conjunto de observaciones dispersas en los *Elementos (Grundrisse) de la crítica de la economía política* (1857-1858) y en la *Contribución a la crítica de la economía política*, aparecida en 1859.

Recordemos el contexto teórico de estos documentos. El 14 de enero de 1858 Marx anuncia a Engels:

«He llegado a magníficos resultados. He tirado por la borda toda la doctrina del beneficio tal y como existía hasta aquí.»

Acababa de descubrir, en efecto, que el valor de cambio de las mercancías es la cantidad de trabajo *socialmente necesario* a su producción, que la fuerza de trabajo tiene un valor y que el trabajo *crea* valor, pero *no lo tiene*, que entre trabajo y salario no hay cambio equivalente, sino que la ganancia resulta del trabajo *no pagado*. «El trasfondo oculto del sistema» es, por tanto, la apropiación sin cambio del trabajo de los demás por el propietario del capital y se basa en «la separación radical entre trabajador y medios de producción». Marx acaba de descubrir el secreto de la formación de la plusvalía y de la ganancia; se inaugura con ello la segunda etapa fundamental del pensamiento de Marx, queda abierta la posibilidad de fundar la teoría científica del modo de producción capitalista y de llevar a cabo la crítica de la economía política. Es la tarea que realizará desde los *Grundrisse* (1857) hasta los últimos manuscritos de *El Capital*.

Contando con la definición teórica exacta de las

relaciones de producción capitalista, es como Marx puede plantearse ya en términos rigurosos el problema, insoluble para los economistas clásicos, de las condiciones históricas de la génesis del sistema capitalista, el problema de la «acumulación primitiva del capital».

El problema se presenta así: por qué proceso histórico los productores directos han sido desposeídos de sus medios de producción y transformados en trabajadores, *libres* en cuanto a su *persona*, pero *obligados* a vender su *fuerza* de trabajo a aquellos a quienes el mismo proceso había vuelto dueños de los medios de producción transformados en adelante en capital, en valor a explotar. Los hechos, a través de esta problemática, van a salir de la sombra y a agruparse en secuencias significativas. Para que el trabajador llegue a ser dueño de su persona es necesario que las relaciones de dependencia personal características del modo de producción feudal queden abolidas en la agricultura. Para que este trabajador, ya libre, se vea obligado a vender su fuerza de trabajo, es necesario que haya perdido la propiedad de la tierra, si es campesino, o la de sus instrumentos de producción, si es artesano. Al final de estas diversas etapas que arrancan de finales del siglo XIV, aparece el modo de producción capitalista «salido de las entrañas del orden económico feudal». Pero esta visión desborda ampliamente el análisis del modo de producción feudal europeo, porque el desarrollo del modo de producción capitalista se ha revelado, en la práctica, incompatible con el mantenimiento de las formas precapitalistas de propiedad de los medios de producción. Así, el conocimiento científico de la estructura específica de las relaciones capitalistas de producción permite e impone necesariamente la confrontación de las formas capitalistas de propiedad y de producción, con todas las formas capitalistas en general, de modo que puedan aparecer sus especificidades y sus incompatibilidades recíprocas.[74]

«Por lo demás, lo que más nos importa es que nuestro método pone en evidencia los puntos donde es necesario introdu-

74. C*f.* la carta de Marx a Engels del 2 de abril de 1858, donde le informa de la redacción de los *Formen* y de sus razones: «Esta definición

cir los hechos históricos y donde la economía burguesa a través del modo puramente histórico de su proceso de producción, se relaciona con modos de producción anteriores. Pero *no es necesario escribir la historia real de las relaciones de producción para analizar las leyes de la economía burguesa.* De hecho, la justa concepción de la deducción de estas leyes, en tanto que relaciones que surgen a lo largo de la historia, nos lleva sin cesar a establecer comparaciones que recuerdan el pasado de este sistema —como sucede con los datos de las ciencias naturales. Estas evocaciones, junto con la justa concepción del presente, nos dan la clave del pasado: lo cual representa todo un trabajo que esperamos abordar un día. Por otra parte, esta justa concepción nos hace descubrir el movimiento del devenir y los puntos que hacen presentir la abolición de la forma actual de producción y prefiguran la sociedad futura.

»Si las fases preburguesas aparecen desde un ángulo puramente histórico, es decir, como presupuestos abolidos, las condiciones actuales de la producción se manifiestan en el movimiento de su abolición y, por tanto, bajo la forma de condiciones históricas de un modo nuevo de la sociedad.» [75]

El método de Marx, por tanto, no tiene nada que ver con el historicismo.[76] La historia real de las condiciones

---

del valor... no es más que la forma más abstracta de la riqueza burguesa. Supone ya en sí misma: 1.º, la abolición del comunismo natural (India, etcétera); 2.º, la supresión de todos los modos de producción no evolucionados y preburgueses, donde el cambio no domina la producción en toda su extensión. Aunque abstracción, es una abstracción histórica a la que no se ha podido llegar sino únicamente sobre la base de una evolución económica determinada de la sociedad». (*Lettres sur «Le Capital»*, p. 96).

75. *Grundrisse*, pp. 424-425.

76. *Cf.* M. Godelier, *Les structures de la méthode du «Capital» de K. Marx*, «Économie et Politique», mayo-junio 1960, núm. 71. Precisemos una vez más para algunos, historiadores o filósofos, que se han apresurado demasiado a no querer comprender que hacer el proceso del historicismo (como de cualquier otra forma del positivismo), afirmar que de *derecho*, la teoría económica precede a la historia económica, es decir, que la *funda* en cuanto define bajo formas de categorías de la economía política la esencia de las relaciones económicas cuya génesis y evolución reconstruye el historiador, no quiere decir que se pueda elaborar esta teoría ignorando o negándose a tener en cuenta los materiales históricos de que se dispone. En el orden de los *hechos*, el análisis de estos materiales constituye la génesis misma de la teoría, el proceso de su descubrimiento y precede al momento en que la teoría se constituye como «tal», es decir, como «exposición sistemática» de las categorías de la economía política en su relación necesaria, en su lógica interna. Sin embargo, exponer «sistemáticamente» una teoría no es simplemente yuxtaponer y adicionar los resultados teóricos adquiridos en el curso del proceso de investigación; es reconstituir paso a paso sus encadenamientos y explorar todas sus implicaciones. Es producir un saber nuevo, y este saber adquirido permitirá volver a leer «de otra manera» los hechos antiguos o descubrir hechos nuevos. Sin

de aparición del modo de producción capitalista no puede ser descrita antes de ser conocida la estructura específica de este sistema. El conocimiento de una estructura precede y funda el de su génesis. La historia económica sigue a la teoría económica, no la precede. Cuando Marx define la ciencia económica, escribe:

---

embargo, a pesar de la solidaridad interna que une teoría económica e historia económica, y que hace de ellas dos momentos del proceso circular del conocimiento racional, ambas quedan diferenciadas en método y en objeto. *El Capital* no es un libro de historia, y a pesar de las innumerables referencias a la historia de los países europeos, Marx no ha escrito o querido escribir la historia real, singular, del origen del capitalismo del siglo XIV. ¿Por qué esta diferencia entre ciencias que apuntan a la misma realidad, la Historia?

Sin pretender desarrollar este punto, indiquemos brevemente que en el proceso del conocimiento, el presente explica el pasado no menos que éste es explicado por aquél, y ello por dos razones como mínimo.

1. No es necesario esperar a que el arqueólogo o el historiador descubran dónde y cómo aparecieron las primeras formas de moneda en la historia, para descubrir que la esencia de la moneda es ser una mercancía particular que funciona como equivalente universal del valor de cambio de las demás mercancías, es decir, para descubrir a la vez su naturaleza y sus condiciones de origen. Además, en cierta medida, cada vez que se utiliza la moneda para cambiar mercancías, se reproducen las condiciones de origen de la moneda, su razón de ser social e histórico. En el plano más general, todo sistema económico se basa en relaciones de producción específicas que deben *reproducirse* (aunque transformándose) para que este sistema se mantenga en vida (y evolucione). En cierta manera, se puede decir que estas relaciones fundamentales «originarias» están hasta un cierto grado *copresentes* a lo largo de la existencia del sistema y en cada momento de su funcionamiento. No es, por tanto, necesario remontarse hasta los orígenes históricos de un sistema para descubrir su estructura fundamental. Por el contrario, es partiendo del conocimiento de esta estructura como se puede interrogar correctamente sobre sus orígenes. Aquí está la clave de la famosa distinción de Marx entre acumulación primitiva del capital (génesis histórica del capitalismo) y reproducción ampliada del capital.

2. No solamente el presente da *acceso* al pasado en cuanto que lo hace contemporáneo en la medida en que en parte lo reproduce, sino que lo puede *explicar* en la medida en que lo «representa» bajo una forma más rica, *más desarrollada*. En el proceso del conocimiento, lo posterior explica lo anterior, al menos en la *medida en que* el proceso de la historia ha consistido, a la inversa, en un desarrollo de lo simple a lo complejo. Es así, observaba Marx, como «la categoría totalmente simple del dinero no adquiere toda su intensidad más que en el estadio más desarrollado de la sociedad, si bien históricamente ha existido desde tiempo atrás sin impregnar todas las relaciones económicas» (*Fondements de la Critique de l'Économie politique*, tomo I, p. 33). Por esta razón, añade en otra parte, pensadores tan eminentes como Aristóteles fueron incapaces de ver en el trabajo social la esencia del valor de cambio de las mercancías y, por tanto, del dinero, porque en la antigüedad la producción mercantil estaba poco desarrollada y el trabajo no existía como un medio de producción de la riqueza en general, independientemente de sus formas concretas particulares.

«Sería, por tanto, *imposible y erróneo* colocar las categorías económicas según el orden en que han sido *históricamente determinantes*. Su orden está, por el contrario, determinado por las *relaciones* que existen entre ellas en la sociedad burguesa moderna, y es precisamente *a la inversa* de lo que parece ser su orden natural o corresponder a su orden de sucesión en el curso de la evolución histórica. *No se trata* de la relación que se establece *históricamente* entre las relaciones económicas en la sucesión de las diferentes *formas* de sociedad. Todavía menos de su orden de sucesión "en la idea". Se trata de su *jerarquía* en el marco de la sociedad burguesa moderna...» [77]

Aquí surge una paradoja. Si la jerarquía y el contenido de las categorías económicas son diferentes en el cuadro de la sociedad burguesa, ¿cómo puede ésta aclarar las sociedades que la preceden? La respuesta de Marx es clara:

«La sociedad burguesa es la organización histórica de la producción más desarrollada y más diversificada que ha existido. Las categorías que expresan las relaciones de esta sociedad y aseguran la comprensión de sus estructuras, nos permiten al mismo tiempo captar la estructura y las relaciones de producción de todas las sociedades pasadas a partir de las ruinas y de los elementos con que ha sido edificada, algunos de cuyos vestigios, no superados, continúan subsistiendo en ella, además de ciertas virtualidades que al haberse desarrollado han adquirido todo su sentido. La anatomía del hombre da la clave de la anatomía del mono. Las virtualidades que anuncian una

«Así, la abstracción más simple, el "trabajo en general" colocado por la economía moderna en primera fila y que expresa una relación ancestral válida para todas las formas de sociedad, no es *prácticamente* verdadero, en toda su abstracción, más que como categoría de la sociedad más moderna» (*ibid.*, p. 34). Sin embargo, se apresura a señalar Marx, «existen dos sociedades con formas muy desarrolladas, pero con un avance histórico limitado: se encuentran en ellas las categorías más evolucionadas de la economía, como la cooperación, la división del trabajo desarrollado, etc., pero ni la menor huella de moneda: tal es el Perú» (*ibid.*, p. 32). Estamos, por tanto, lejos de una concepción unilineal de los procesos del conocimiento y de la historia, y no basta proclamar ruidosamente que no hay ciencia más que en la historia para hacer de la historia una ciencia, o incluso para explicar cómo puede llegar a serlo. *Cf.* M. GODELIER, *Rapport de la théorie économique et de la science historique*, en «Rationalité et irrationalité en Économie», pp. 167-169.

77. *Contribution à la critique de l'économie politique*, p. 171.

forma superior en las especies animales inferiores sólo pueden llegar a comprenderse cuando la forma superior misma ha quedado conocida.» [78]

Así, Marx se encuentra en los antípodas de un pensamiento «mecanicista», ya que parte de que lo superior aclara lo inferior, lo complejo explica lo simple y lo concreto es la síntesis de lo abstracto, de lo simple. Pero sin que con ello haya peligro, como sucede con un cierto evolucionismo, de borrar todas las diferencias entre sociedades, de considerarlas de una manera unilateral como simples gérmenes de formas ulteriores, más complejas, que sólo se diferencian cuantitativamente. Marx no da lugar a ambigüedad alguna en este punto.

«Así, si se dice que las categorías de la economía burguesa valen para todas las otras formas sociales, ello sólo es cierto *cum grano salis*. Pueden servir para todas en forma general, vaga, caricatural, pero la diferencia sigue siendo esencial. Si se invoca la evolución histórica es para afirmar que la última forma de sociedad no es más que el resultado de las sociedades pasadas, que no son sino otras tantas etapas que conducen a ella. Se las concibe, por tanto, de forma parcial. La sociedad no es capaz de hacer su propia crítica, salvo en condiciones bien determinadas (pero dejemos a un lado los períodos históricos que se consideran decadentes). La religión cristiana no puede contribuir a la comprensión de las mitologías anteriores más que después de haber llevado a cabo, en cierto aspecto, y virtualmente, por así decir, su propia crítica.» [79]

Así, pues, Marx se niega tanto a proyectar sobre todas las formas de sociedad las relaciones capitalistas y los conceptos que la expresan, como a suponer una continuidad y una necesidad histórica mecánicas entre el pasado y el presente, que disimulen el hecho de que cada sociedad tiene *diversas* posibilidades de evolución y que la superioridad de una respecto de otra no puede ser valorada desde un *único* punto de vista. Es en esta perspectiva histórica donde se esbozará la evolución de las diversas categorías de la economía, el trabajo productivo, el cambio, la moneda, el capital en el seno de las formas precapitalistas de sociedad.

78. *Grundrisse*, p. 35.
79. *Grundrisse*, p. 35.

Eran necesarias tales precisiones sobre el método de Marx para comprender la naturaleza de su marcha teórica en el texto de los *Formen.* El conocimiento científico del trasfondo estructural del modo de producción capitalista le ha permitido deducir la *forma general* del movimiento histórico que lo ha engendrado. Esta deducción no se hace a partir de una concepción preconcebida, arbitraria, subjetiva, sino que es simple consecuencia lógica del conocimiento científico de una estructura, es decir, deducción de lo que ha *debido* ser *abolido* por la historia para que apareciera esta estructura que luego *reproducirá* por su propio funcionamiento las condiciones de su desarrollo. Esta deducción, si no es aún la teoría económica del capitalismo, *no es ya* la historia *real* de su génesis en Holanda, España, Portugal, Francia, Inglaterra. Esta deducción es, sin embargo, ya el conocimiento *real* de la *forma general* del movimiento y de la necesidad histórica que han dirigido la historia concreta. Es una deducción que tiene la *forma* de un razonamiento *a contrario,* que toma su punto de partida de las formas aparecidas últimamente y que revela el contenido distinto de las formas que las precedían y que han tenido que hacer desaparecer para poder aparecer.

Siguiendo más arriba su incursión en el pasado, Marx llega a lo que él considera como el punto de partida de la evolución histórica, su forma original, la comunidad tribal. Llegado a este punto, *va a rehacer en sentido inverso el camino desvelado a la ida,* y partiendo de las formas primitivas, originales de propiedad y de trabajo, va a esbozar el movimiento general de la evolución que va de formas comunitarias de propiedad y de producción a formas fundadas en el cambio universal de los productos y en la explotación del trabajo asalariado.

Este esquema, que vuelve a tomar por el lado de la cara lo que se había mostrado por el revés, no es tampoco la historia real de la humanidad, sino una serie de «diseños», de «tipos» de modos de producción que Marx sitúa y confronta en una cronología *abstracta* que es de hecho un *orden* de sucesión fundado sobre

el desarrollo de formas diferentes de comunidades a partir de una forma original.

Tal es, nos parece, la ilustración teórica necesaria para «leer» el texto hoy célebre y controvertido de los *Formen* y el prefacio a la *Contribución a la crítica de la economía política.* Cada vez que a la marcha teórica de Marx se le amputan sus dimensiones filosóficas y epistemológicas, consideradas como abstracciones superficiales por espíritus «más simples» preocupados por lo concreto y lo práctico, el comentario de los *Formen* se limita a ser un balance, positivo o negativo, de cada afirmación de Marx sobre la India, Rusia, México, los eslavos, los rumanos, dejando así de lado lo esencial de la riqueza teórica de este texto, sin que el balance por lo demás deje de tener interés.

¿Cuáles son los diversos «diseños» que Marx confronta y encadena en el esquema de los *Formen*?

Al principio, la forma «natural» de sociedad es la comunidad familial o tribal. Esta forma puede realizarse de modo muy diverso: comunidades de colectores, de cazadores, de pastores nómadas, formas asiáticas originales, o modificadas por la existencia de un Estado despótico, formas rumanas, eslavas, antiguas, grecorromanas, germánicas, etc. ¿Qué es una tribu? Es «la familia, y la familia ampliada bien por matrimonio recíproco entre familias, bien por combinación de tribus». Es la «horda», es decir, «una comunidad natural» salida directamente de la naturaleza.

«Cuanto más nos remontamos en la historia, más el individuo y el individuo productor depende y forma parte de un conjunto más vasto, de la familia primero; luego, y de una manera totalmente natural, de la familia ampliada a la tribu; más tarde, de comunidades, con diversas estructuras, nacidas del choque y de la fusión de tribus.» [80]

El hombre no se individualiza sino a través del proceso de la historia.

80. *Grundrisse,* p. 12.

«Al principio, aparece como un ser genérico, un ser tribal, animal de rebaño.»[81]

Esta comunidad natural tribal es una comunidad de sangre, de lengua, de costumbres y tiene que existir previamente para que el individuo pueda apropiarse las condiciones objetivas de la vida. «Una lengua considerada como el producto de un individuo es un contrasentido. Sucede lo mismo con la propiedad. El lenguaje es el producto de una comunidad en cuanto que es su existencia misma y su existencia que habla por sí.» Por esta razón, el individuo no puede ser el punto de partida ni de la historia como realidad ni de la historia como ciencia. Cuanto más primitiva es la sociedad, más se basa en la división «natural» del trabajo entre los sexos y en la cooperación de los miembros de una comunidad que no puede ser otra que familial.

Esta definición de la tribu desarrolla las sugerencias de la *Ideología alemana* y exige varios comentarios teóricos. El hecho esencial está en que el parentesco se conciba como «la organización más general del mundo antiguo». A través de esta afirmación general, el pensamiento de Marx coincide con todos los resultados de la antropología moderna y se encuentra en condiciones de integrarlos. Sin embargo, en 1858 las formas del parentesco propios de las sociedades primitivas no eran conocidas todavía en toda su especificidad. La distinción entre sistemas matrilineal y patrilineal aparecerá hecha en 1861 por Bachofen en *Die Mutterrecht;* la distinción general entre sistemas clasificatorios y sistemas descriptivos de parentesco será desarrollada en 1871 por Morgan en *Systems of consaguinity and affinity.* En fin, la distinción entre banda (horda), clan y tribu será elaborada por Morgan en *Ancient Society,* en 1777, y presentada como tres etapas de la evolución de las formas de parentesco y comunidad en los estadios de salvajismo y barbarie. Cuando Marx recuerda en 1858 la «gens» romana, que Morgan más tarde considerará un clan consanguíneo exógamo, estructura típica de la sociedad llamada «gentilicia», se refiere a Cicerón y declara que

81. *Formen.*

«las "gentes" no eran grupos consanguíneos». Sin embargo, distingue, siguiendo a Nieburh, la existencia de dos tipos de tribus, unas originarias, fundadas en el parentesco, otras tardías, fundadas en la pertenencia a un mismo territorio. Esta idea la desarrollarán Morgan y Engels. Marx avanza también la idea todavía actual de que la estructura tribal, en sí misma, conduce a la diferenciación entre grupos de parentesco superior e inferior, fenómeno reforzado por las guerras, las conquistas, etcétera. Por último, da una nueva luz al fenómeno de las castas, cuyo equilibrio interno a base de repulsión y exclusión mutuas había sido subrayado en 1853 a propósito de la India. Ve ahí la forma más rígida y más extrema de organización tribal fundada sobre el parentesco, donde

«cada casta está separada de la otra sin reciprocidad de matrimonio, gozando cada una de un estatuto totalmente diferente y ejerciendo una actividad exclusiva inmutable».

Referir el fenómeno de las castas a las estructuras primitivas de parentesco, era dar un paso adelante en la interpretación de este fenómeno, pero el análisis no avanzaba más. Ni avanzaría hasta principios del siglo XX.

Sin embargo, la serie de equivalencias propuesta por Marx entre tribu, horda, comunidad familial primitiva, hombre primitivo, ser genérico, animal de rebaño, pide otro comentario. Estas equivalencias significan que, para Marx, el hombre es «naturalmente» un ser social, y que la forma «natural» de sociedad es la familia, una comunidad familiar. Esta primera forma de sociedad es de alguna manera herencia de la naturaleza, lo mismo que

«al principio, las condiciones de la producción (o lo que es igual, la reproducción de un número de humanos que se multiplican por el proceso natural de los dos sexos) no pueden ser ellas producidas ni ser el resultado de la producción».

Paradójicamente, pues, Marx elimina los problemas de «origen». Si se compara su pensamiento con el de

Lévi-Strauss, al menos en *Les structures élémentaires de la parenté* (1947), se constata que para ambos el parentesco tiene su fundamento en la sociedad, no en el individuo; pero mientras que para el primero el parentesco es una «sociedad natural», para el segundo, lo que demuestra la esencia social del parentesco, a saber, la prohibición universal del incesto y su complemento el cambio de mujeres, demuestra al mismo tiempo que el parentesco es un hecho «cultural» y no natural. Para Marx, por el contrario, de la naturaleza a la historia hay continuidad y transformación, ruptura progresiva, por tanto.[82] De ahí esta tesis paradójica, pero esencial.

«No es la *unidad* de los hombres viviendo y actuando en unas determinadas condiciones naturales, inorgánicas, de su metabolismo con la naturaleza y por consiguiente de su apropiación de la naturaleza, lo que exige explicación o que es el resultado de un proceso histórico, sino la *separación* de estas condiciones inorgánicas y la existencia humana, y esta existencia activa, una separación que no es total más que en la relación trabajo asalariado y capital.»

Es decir, Marx sustituye el problema del *origen* de las formas comunitarias de existencia social, de propiedad y de producción, por el problema de la *evolución* y de la disolución de estas formas. El movimiento de la historia comienza desde que el hombre produce una parte de sus medios de producción.

«En los estados más primitivos, el arco del cazador y la red del pescador han dejado de ser simples productos para convertirse en materia prima o instrumento de producción: tal es de hecho la primera forma específica en que el producto aparece como el medio de la reproducción.» [83]

82. Ésta será la tesis de Morgan en *Ancient Society* (1877). Por su lado, Engels en 1873-1876 había desarrollado una tesis parecida en *Dialéctica de la naturaleza* y redactado en 1876 un manuscrito que quedó sin concluir, *El papel jugado por el trabajo en la transformación del mono en hombre*, sobre el que volveremos. *Cf.* también en *L'Origine de la famille*, p. 27: «Una vez concedido que el hombre desciende del reino animal, resulta inevitable admitir este *período de transición*».

83. *Grundrisse*, p. 247. Más tarde, después de los descubrimientos de la arqueología y los trabajos de Morgan, el arco dejará de ser considerado como un rasgo de los estados más primitivos del hombre, y sí como la característica del estadio superior del estado salvaje. Ver *L'Origine de la famille*, pp. 28-29.

El rasgo específico del hombre es la capacidad de producir medios de producción. Un estadio de recolección simple sin la ayuda de útil de ninguna especie no puede ser más que un hecho excepcional.[84] Las primeras formas de producción son la caza (Marx cita como ejemplo a los indios de América), la pesca, ganadería que, en un principio, no puede ser más que nómada (pueblos pastores de altas mesetas en Asia). En todas estas formas de economía, la recogida de frutos es un recurso complementario. Para Marx,

«los pueblos de cazadores y pescadores se encuentran más allá del punto en que comienza efectivamente la evolución.[85] Ésta comienza con los pueblos pastores, nómadas al principio, pero que "conocen una forma esporádica de agricultura" que cobrará cada vez mayor importancia y jugará un "papel determinante para la propiedad del suelo, colectiva en su origen"»

Como todo el siglo XIX, Marx parte de la prioridad de la ganadería sobre la agricultura. Ha sido necesario que llegaran las excavaciones arqueológicas de la expedición de Anau en 1900-1902 y las publicaciones de Chadwick, Myres, Perry, para poner en duda y rechazar este punto de vista. En lo que concierne a la importancia histórica y al dinamismo de los pueblos cazadores, ha sido necesario, para reconocerlo, esperar a que la etnología (así como la arqueología) hubiera hecho reconocer su modo de existencia material y hubiera descubierto la compleja originalidad de las formas primitivas de parentesco. Morgan verá en los pueblos cazadores y, en particular, en los indios de América, una etapa decisiva de la evolución de la humanidad, la que la hizo salir del salvajismo e inventar la organización del «clan».

A estas formas primitivas de economía corresponden un modo de vida nómada y formas «móviles» de propie

84. «Hay circunstancias en las que se puede disponer de lo que se halla al alcance sin necesidad de instrumento alguno, sin transformación... pero desaparecen muy rápidamente y no se las puede considerar de ningún modo como circunstancias normales. Incluso allí donde no hay todavía sino que *encontrar* y *descubrir*, estas operaciones exigen en seguida la aplicación del trabajo —como en la caza, pesca, ganadería— y una producción, es decir, un desarrollo de ciertas capacidades del sujeto.» *(Forment.*

85. *Grundrisse*, introducción, p. 36.

dad, de apropiación de la tierra como territorio de recogida de frutos, de caza o de pasto para el ganado, territorio defendido contra las restantes tribus o conquistado a sus costas. Sin embargo, lo que importa, en este estadio, son los productos de la tierra más que la tierra misma; y en los pueblos nómadas

«lo que es apropiado y reproducido es únicamente el rebaño y no la tierra, si bien ésta es utilizada siempre *colectivamente* a título temporal en todos los lugares donde se acampa».[86]

Sin embargo, es con el desarrollo de la agricultura y la sedentarización de las comunidades como la propiedad del suelo toma formas más acabadas y más estables y como las diferencias sociales y étnicas se acentúan.[87]

De todas las formas primitivas de propiedad del suelo, las formas asiáticas son las más antiguas y las más simples (formas de la India y de Rusia).

«En la forma asiática (al menos la forma predominante) no hay propiedad sino solamente posesión por parte del individuo. La comunidad es el propietario real, propiamente dicho; de ahí que la propiedad no exista más que como propiedad común del suelo». «En la forma específicamente oriental de la comunidad, el miembro de la comunidad es copropietario de la propiedad colectiva. Allí donde la propiedad no existe más que como propiedad comunitaria, el individuo en cuanto miembro es solamente el *poseedor*, hereditario o no, de una parte determinada de esta propiedad, porque ninguna fracción de la propiedad pertenece a un miembro por sí mismo sino solamente en tanto que miembro inmediato de la comunidad; por consiguiente, en tanto que está directamente unido a ella y no se distingue de ella. Lo que existe es únicamente la propiedad colectiva y la posesión privada.»

El carácter de esta posesión *en su relación* con la propiedad comunitaria puede variar de formas muy dife-

86. «En los pueblos pastores, la propiedad de los productos naturales de la tierra —las ovejas, por ejemplo— es al mismo tiempo la propiedad de los pastos que recorren.» *(Formen.)*

87. «Los hombres no son por naturaleza sedentarios... Si al fin se afincan, dependerá de las diversas condiciones exteriores: climáticas, geográficas, físicas, como de sus disposiciones naturales —su carácter tribal— el que su comunidad originaria quede más o menos modificada.» *(Formen.)*

rentes según las circunstancias históricas, locales, etc. según que el trabajo se efectúe aisladamente por el poseedor privado o quede determinado por la comunidad o fijado por la unidad que actúa por encima de las comunidades particulares. En Marx no hay, pues, concepción simplista, mecanicista de las formas de apropiación del suelo en las sociedades primitivas. Hay, por el contrario, la idea de una profusión de formas fuertemente diferenciadas en función de las formas de la producción, de las condiciones ecológicas, raciales, históricas. Su pensamiento no tiene nada común con las concepciones esquemáticas, imaginarias de los partidarios del «comunismo primitivo», y que Malinovski y Lowie, más tarde, retomarían con un éxito fácil de refutar.[88]

Antes de seguir con el inventario de las formas de propiedad de la tierra, es necesario resaltar la riqueza y la originalidad del concepto de propiedad que Marx define y enriquece continuamente en los *Formen.*

Marx señala, efectivamente, que cualquiera que sea la forma de producción y de propiedad,

«la comunidad tribal, directamente salida de la naturaleza, o si se quiere la horda (comunidad de sangre, de lengua, de costumbres, etc.), es el primer presupuesto de la *apropiación de las condiciones objetivas* de su vida y de la reproducción y de la objetivación de su actividad (actividad de pastores, cazadores, agricultores). La tierra es el gran laboratorio, el arsenal que proporciona tanto los medios de trabajo y la materia de trabajo como el lugar de asiento, base de la comunidad... Los individuos se remiten ingenuamente a ella, como a la *propiedad de la comunidad* que se produce y se reproduce en el trabajo vivo. Cada particular no tiene otro comportamiento que como miembro de esta comunidad, como propietario o poseedor. *La apropiación real* por el proceso de trabajo ha tenido lugar sobre la base de estos *presupuestos,* que no son ellos *producto* del trabajo sino que aparecen como presupuestos naturales o *divinos.* Esta forma, aunque basada en la misma relación fundamental, puede realizarse de maneras muy diversas.»

Por consiguiente, lo mismo que la humanidad parte de condiciones sociales de existencia que no ha creado

88. Malinovski, *Moeurs et coutumes des Mélanésien,* pp. 18-21; Lowie, *Primitive Society,* 1920.

ella, sino que hereda de la naturaleza, el individuo no tiene acceso a las condiciones objetivas de la producción y de la reproducción más que en tanto que pertenece a una *comunidad* que le es ya dada antes de existir. Para Marx, las formas de propiedad no están, por tanto, *fundadas en el trabajo.* Rechaza así una de las tesis clásicas de la filosofía racionalista burguesa que, desde Locke,[89] basa su crítica de las formas feudales y de sus justificaciones ideológicas, en la tesis de que el trabajo es el fundamento del derecho de propiedad.

La existencia de comunidades «naturales o modificadas» por el movimiento histórico, tal el fundamento real y último de la propiedad.[90] Es únicamente en tanto que miembro de una comunidad como el individuo se encuentra propietario de las condiciones objetivas de su trabajo y se comporta frente a sí mismo como tal. «*Independientemente* del trabajo, el trabajador tiene una existencia *objetiva*», y «los individuos no se relacionan entre sí como trabajadores, sino como propietarios y *miembros de una colectividad, que a la vez trabajan*». Y este rasgo fundamental subsiste incluso cuando la comunidad no es más que la asociación de familias particulares, propietarios privados del suelo. En este caso, «en lugar de relacionarse» con los otros como copropietarios encarnaciones a igual título de la propiedad común, se relacionan con ellos en cuanto propietarios privados autónomos.

Una vez más queda señalada la idea de que

«la institución del individuo como *trabajador*, en puridad, es un producto histórico».

89. Locke, *Two treatises on Government* (1690) cap. V, p. 27. "Though the earth and all inferior creatures be common to all men, yet every man has a property in his own person. This nobody has any right to but himself. *The labour of his body and the work of his hand we may say are properly his*... The fruit or venison which nourrishes the wild Indian, who knows no enclosure and is still a tenant in common must be his.» (Subrayado por el autor, M.G.)

90. Marx, *Grundrisse*, p. 32, se opone igualmente a Hegel cuando escribe: «No es verdad históricamente que la posesión evolucione hacia la familia; todo lo contrario, ella supone siempre esta categoría jurídica más concreta". *Cf.* Hegel: VII, *Grundlinien der Philosophie der Rechts*, pp. 82, 84, 86, 87.

Esto exige un doble comentario: uno, filosófico epistemológico, que concierne al estatuto de las categ(rías abstractas del conocimiento; otro, que concierne la validez de las tesis de Marx frente a la antropologí moderna. Según Marx,

«El trabajo es, parece, una categoría totalmente simple y la idea de trabajo en general es vieja como el mundo. Con cebido *desde el ángulo económico,* en toda su simplicidad, e "trabajo" es, no obstante, una categoría tan moderna comc las relaciones que engendran esta abstracción pura y simple Este ejemplo del trabajo muestra de una manera flagrante que las categorías más abstractas, aunque válidas para todas las épocas, en razón de su abstracción, no son menos, por abstractas que sean, el producto de condiciones históricas y no son *plenamente válidas* más que en los límites de éstas.»

Y lo mismo sucede con las categorías de moneda, de cambio, de capital. Marx, como verdadero sociólogo, se niega a proyectar el presente sobre el pasado y a enmascarar las realidades históricas con el empleo de conceptos abstractos. Marx llegará, por tanto, a decir que originalmente

«el hombre, *propiamente hablando,* no tiene relación con sus condiciones de producción, sino que existe doblemente: subjetivamente en tanto que es su propia persona, y objetivamente en las condiciones naturales, no orgánicas de su existencia».

Marx se adelanta así a la antropología más moderna que, desde Malinovski, Firth ha señalado sin cesar que

«el trabajo tribal no es un trabajo alienado. No está alienado ni en los medios de producción, ni en el producto... no está alienado en el hombre mismo, separado de su ser social o intercambiable como cualquier unidad de una fuerza de trabajo despersonalizada. Un hombre trabaja, produce en su capacidad de persona social, en tanto que marido y madre, hermano y compañero de linaje, miembro de un clan, de un poblado. El trabajo no se ejecuta aparte de estas existencias como si tuviera una existencia diferente. "Trabajador" no es un estatuto en sí mismo, ni el "trabajo" una categoría real de la economía tribal. Dicho de otra manera, el trabajo está organizado por las "relaciones no económicas" en el sentido convencional,

que pertenecen más propiamente a la organización general de la sociedad. El trabajo es una expresión de relaciones preexistentes de parentesco y comunidad, el ejercicio de estas relaciones».[91]

Vemos con qué precauciones metodológicas Marx utiliza categorías generales o generaliza conclusiones particulares. En rigor, el lenguaje de las categorías modernas disimula tanto como aclara las sociedades pasadas.

En definitiva, para Marx,

«la propiedad significa pertenecer a una tribu o comunidad y tener en ella una existencia subjetivo-objetiva, y por mediación de esta comunidad estar en relación con la tierra como con su cuerpo orgánico».

Esta propiedad no se *realiza* más que «por medio de la producción misma». Por tanto, la apropiación real no se reduce primitivamente a una «relación reflexiva» con las condiciones objetivas de la producción, sino que es ella el proceso que consiste en plantearlas como condiciones de la actividad subjetiva. Marx distingue, pues, la propiedad como relación de producción real y como relación consciente jurídica, «proclamada y garantizada como ley» por la comunidad. La unidad entre una forma particular de comunidad y la forma de propiedad del suelo que le corresponde,

«tiene su *realidad* viva en un *modo* determinado de producción,[92] modo que es tanto la relación mutua entre los individuos como su relación activa y determinada frente a la naturaleza inorgánica, un modo de trabajo determinado».

91. M. Sahlins, *Tribesmen*. Ed. Prentice Hall, 1968, p. 80.

92. Numerosos comentaristas de los *Formen* dudan en seguir a Marx cuando utiliza el término de «modo de producción» a propósito de los celtas, los eslavos, etc. Sugieren que Marx trata ante todo de formas de propiedad y no de «modos de producción», y que emplea este último término con cierto descuido. Es olvidar que, para Marx, las relaciones de propiedad no tienen existencia real más que en un *proceso de producción* determinado, y que cuanto más antiguas son las formas de producción más revisten formas particulares, locales, en oposición a la uniformidad del modo de producción capitalista. Ningún reparo, por consiguiente, a multiplicar el número de modos de producción ni incluso a aplicar esta noción a formas de transición entre dos modos de producción distintos.

En último término, Marx no estudia una relación de correspondencia externa entre relaciones sociales (parentesco, costumbres, etc.) y relaciones de producción, sino una unidad original, interna, que corresponde a un cierto nivel de desarrollo de las fuerzas productivas.

«Un determinado grado de desarrollo de las fuerzas productivas de los sujetos que trabajan y al que corresponden determinadas relaciones de estos sujetos entre sí y con la naturaleza: en esto se resuelve *en última instancia* tanto su comunidad como la propiedad fundada en ella.»

El análisis de Marx descansa, en definitiva, en la hipótesis fundamental del materialismo histórico, la de la determinación en última instancia de las formas de la vida social por los diversos modos de producción. Pero, como lo vamos a verificar una vez más, esto no implica ningún golpe de fuerza, ningún dogmatismo.

Retomemos el análisis del esquema de Marx en el punto en que lo habíamos dejado, es decir, en el momento en que la agricultura se desarrolla y la humanidad se sedentariza en comunidades rurales. La propiedad del suelo es ahí colectiva y la posesión, hereditaria o no, individual. Las formas de *trabajo* que corresponden a estas formas colectivas de propiedad pueden ser muy diversas: tan pronto,

«el individuo y su familia trabajan independientemente en la parcela que le es atribuida; una porción determinada de trabajo es destinada al fondo común de reserva, especie de seguro, y al arreglo de cuentas de la comunidad en cuanto tal, es decir, los gastos de la guerra, del culto religioso, etc.».

El trabajo de los individuos es ya comunitario, pero numerosas formas comunitarias de producción son fenómenos tardíos introducidos por un conquistador (entre los celtas, en Perú, etc.). No hay, por tanto, correspondencia mecánica entre propiedad colectiva y formas de producción.

En todos los casos, el trabajo es primero una actividad familiar, y, nuevamente, aquí Marx coincide con las conclusiones generales de la antropología moderna.

«En las sociedades tribales, el "modo de producción" podría ser calificado de "doméstico" o familiar. Un "modo familiar de producción" no es sinónimo de "producción familiar". Lo que está en cuestión es la regulación de la producción y su orientación o su objetivo.»[93]

La economía de las comunidades reposa en la combinación de agricultura y manufactura y, en consecuencia, «reúne todas las condiciones para su reproducción y la producción de un excedente, que cubra las necesidades comunes de los miembros de las comunidades».

«Según que las comunidades estén representadas en su unidad por la relación recíproca de los jefes de familia o por el jefe de familia tribal, toman una forma más democrática o más despótica.»

En este último caso, la desigualdad se desarrolla en el seno de la comunidad y el plus-trabajo tiende a ser apropiado por el jefe de la comunidad o por las líneas de parentesco consideradas como superiores, en tanto que él o ellas representen los intereses de la *comunidad* a un nivel *más elevado*, superior. A este proceso interno de diferenciación social se añade, según las circunstancias, el fenómeno de conquista o de sometimiento de las comunidades vencidas.

«Al basarse la condición fundamental de la propiedad en la tribu (forma en la cual la comunidad se resuelve originalmente), ser miembro de la tribu, priva de propiedad a la tribu extranjera y la somete a las condiciones inorgánicas de la tribu victoriosa, condiciones que ésta considera como suyas. De ahí que la esclavitud y la servidumbre no son más que desarrollos ulteriores de la propiedad fundada en la tribu. Modifican necesariamente todas las formas de esta propiedad, pero con mayor dificultad en la forma asiática.»[94]

93. M. SAHLINS, *Tribesmen*. Ed. Prentice Hall, 1968, p. 75.

94. *Cf. Formen:* «Una parte de la sociedad, en cuanto tal, es tratada por la otra como una *simple condición inorgánica y natural* de su propia reproducción... al lado del ganado o *como* un apéndice de la tierra.» Para Marx, la esclavitud o la servidumbre antiguas colocan al individuo avasallado literalmente *fuera* de la sociedad, *del lado de la naturaleza*, y esto corresponde lo mismo a los análisis de Aristóteles en la *Política* que a los de los historiadores modernos de la antigüedad.

En la forma oriental de propiedad, la esclavitud,

> «por pérdida de la propiedad, tiene menos posibilidades de realizarse —salvo si intervienen circunstancias totalmente exteriores—, ya que el miembro de la comunidad no mantiene nunca con ella una relación de libertad hasta el punto de arriesgar perder su vinculación (objetiva y económica) con ella».

Por el contrario, en las comunidades grecolatinas donde el individuo es propietario privado y copropietario del *ager publicus*, la pérdida de la propiedad privada puede producirse implicando, junto con la esclavitud, la pérdida del estatuto de ciudadano, de miembro de la comunidad.

La conclusión fundamental que saca Marx es que la esclavitud y la servidumbre son

> «siempre secundarias, jamás originarias, aunque no dejen de ser resultados necesarios de la propiedad fundada en la comunidad y el trabajo en comunidad».

Para Marx, por tanto, la explotación del hombre por el hombre no es un fenómeno originario, sino tardío, histórico.

En este punto se plantea el problema de la evolución de las formas comunitarias de propiedad agrícola que habían precedido, en los pueblos cazadores, pescadores, pastores, a formas no agrícolas de propiedad común del suelo. Las formas agrícolas más antiguas y más simples aparecieron en Asia, según Marx, y evolucionaron en varias direcciones: ya sufriendo simples modificaciones de forma (forma eslava), ya cambiando de contenido sin cambiar de forma (el modo de producción asiática despótica), ya cambiando de contenido y de forma (las formas antigua y germánica).

> «Todas estas formas suponen una comunidad cuyos miembros —a pesar de las diferencias formales que pueden existir entre ellos— son en esta cualidad, copropietarios. La forma primitiva de esta propiedad es *propiedad común inmediata* (*forma oriental* modificada en forma eslava, desarrollada hasta su contradicción, pero sin embargo todavía *base oculta*, aunque contradictoria, de la propiedad antigua y germánica).»

Sobre la forma eslava de 1858, Marx no nos dice nada, salvo que se encuentra muy próxima a las formas asiáticas y que no puede pretender ser ni primitiva ni original. Volverá varias veces sobre el tema antes de modificar su punto de vista después de 1868.

«Es un prejuicio ridículo, muy extendido en estos últimos tiempos, el creer que la propiedad comunitaria *primitiva* es una forma de propiedad específicamente eslava, incluso exclusivamente rusa. Es la forma primitiva cuya presencia puede quedar establecida entre los romanos, los germanos, los celtas, pero de la que se encuentra todavía en las Indias todo un muestrario de especímenes diversos, aunque en parte en estado de decadencia. Un estudio riguroso de las formas de la propiedad comunitaria en Asia y especialmente en las Indias, mostraría que, al disolverse, las diferentes formas de propiedad comunitaria primitiva han dado nacimiento a diferentes formas de propiedad.

»Es así como se puede, por ejemplo, deducir los diferentes tipos originales de propiedad privada en Roma y entre los germanos de diferentes formas de propiedad comunitaria en las Indias.» [95]

En 1858, la idea de que en Asia está el origen de la evolución de las formas de propiedad, tiene, por tanto, un doble contenido.

En primer lugar, es en Asia donde han *nacido* las formas más antiguas de economía pastoral y de economía agrícola. Ahora bien, sabemos que para Marx, en 1858, la evolución histórica «comienza efectivamente» con la domesticación de animales y la ganadería nómada, y se acelera y se complejiza con la domesticación de plantas y la agricultura sedentaria. Pero, al mismo tiempo, estas formas antiguas han evolucionado en Asia mismo y, por razones propias de este país, hacia el «modo de producción asiático despótico», pero sin transformarse radicalmente. Nacidas en Asia, estas formas antiguas se han *conservado* parcialmente allí y han hecho de Asia, particularmente de la India, considerada como sociedad asiática «típica», la *cuna* y a la vez el *museo* de las formas primitivas de las comunidades de

95. *Contribution à la critique de l'Économie politique* (1859). Éditions sociales, p. 13, nota 1. (Traducción revisada por el autor, M.G.)

ganaderos y agricultores que pertenecen, según Marx, a la categoría general de «comunismo primitivo».

En segundo lugar, Asia, al menos la India, ha sido reconocida por la lingüística como fuente directa de las formas *antiguas* de las sociedades *europeas*.[96]

Por estas dos razones, Asia parece ofrecer a las ciencias históricas los elementos necesarios para la reconstrucción y la explicación de la evolución general de la humanidad y de la evolución particular de los pueblos europeos. Y Marx ocupa así, entre los pioneros, un lugar privilegiado en la corriente que combina lingüística y derecho comparado para reconstituir las primeras instituciones de las sociedades europeas y, consecuentemente, el mecanismo general de la evolución de la humanidad. Según nuestras noticias, en 1858 nadie había concedido todavía a la historia de Asia y de la India una tal importancia ni sometido los materiales disponibles a una reflexión teórica comparativa de una tal riqueza.[97]

Las formas asiáticas, modificadas en la forma eslava, van a cambiar de contenido con la aparición del despotismo oriental.

Las comunidades, en su origen, propietarias del suelo, son desposeídas de este derecho. La «unidad agrupadora» aparece como «propietario supremo» o como «propietario único», y las comunidades reales se transforman en simples poseedores hereditarios. Por lo que toca al individuo, los derechos de uso y de posesión que antes le eran garantizados directamente por su comunidad de origen, ahora lo son por la unidad de conjunto por mediación de su propia comunidad. Formalmente, nada ha cambiado para él, ya que él sigue siendo lo mismo antes que ahora: poseedor y no propie-

96. *Cf. Grundrisse*, p. 764.

97. En 1858, aparecen las primeras obras sobre Alemania de Olufsen, de Maurer y de Landau. Haxthausen había llamado la atención sobre el *mir ruso*, y en 1858, Chicherine acababa de negar que la *obchtchina* fuera una forma primitiva de comunidad. Veía en ella una creación tardía del gobierno ruso con el fin de facilitar la extracción de impuestos. Era el principio de la gran polémica sobre el origen, primitivo o reciente, de las comunidades aldeanas que habría de durar hasta principios del siglo XX. *Cf.* Jan LEWINSKI, *The Origin of property and the formation of the village community*. Londres, 1913, pp. 22, 27.

tario de las condiciones objetivas de su reproducción. La aparición, por tanto, del despotismo no *contradice* la forma antigua, tribal, de propiedad.

«En el corazón del despotismo oriental y de la ausencia de propiedad que *parece*, desde el punto de vista jurídico, existir en él, existe por tanto de *hecho* como su *fundamento* esta propiedad tribal o comunitaria producida en la mayor parte de los casos por una combinación de manufactura y agricultura en el seno de la pequeña comunidad, que subviene así a la totalidad de sus necesidades y reúne en sí todas las condiciones para su reproducción y para la producción de un excedente.»

El despotismo, característico de la mayor parte de las formas fundamentales asiáticas, no hace, por tanto, desaparecer la antigua relación del individuo con su comunidad, relación de «sustancia a accidente», relación de «unión inmediata» con ella. El modo de producción asiático conserva, pues, en su seno las formas antiguas del comunismo primitivo.

Sin embargo, se ha verificado un cambio esencial. El «sobreproducto» que antes volvía directamente a la comunidad para subvenir a sus intereses comunes, «va ahora automáticamente a la comunidad superior», que se apropia de una parte.

«Finalmente, esta comunidad superior existe y aparece como una *persona*. (...) El plus-trabajo toma también la forma tanto de tributo como de trabajos colectivos, para exaltar la gloria de la Unidad encarnada en la persona del déspota real o en el ser tribal imaginario que es Dios.»

También aquí volvemos a encontrar una de las ideas más fecundas y más modernas de Marx, que concierne a la vez a la génesis de la desigualdad en las sociedades primitivas y a la forma y papel que toman en ellas las ideologías.

Hemos visto que las comunidades primitivas pueden ser más o menos democráticas o despóticas según que su *unidad* esté representada por el conjunto de todos los jefes de familia o por uno solo. Los *intereses comu-*

nes de todos los miembros de una comunidad, es decir, la *unidad y la supervivencia* de esta comunidad, pueden expresarse y encarnarse en la *persona* de uno solo de sus miembros; éste representa, por tanto, en un grado *superior*, a la comunidad de la que es miembro. Está a la vez en su *centro* y *por encima* de ella. Responsable de sus intereses comunes, controlará el plus-trabajo destinado a satisfacerlos. Encarnando en un grado superior a la comunidad, su estatuto social será *superior* al de los demás, y esta desigualdad de estatutos *jerarquizará* el conjunto de los miembros de la comunidad.

Es sobre esta base social e ideológica como la unidad que domina las comunidades va a encarnarse en el déspota en tanto que *padre* de las diferentes comunidades, o en un dios.

Esta comunidad superior despótica puede nacer de procesos muy diversos, internos o externos. Los procesos internos agudizan al límite los procesos de jerarquía y diferenciación interiores a las comunidades. Las condiciones colectivas de la apropiación real por medio del trabajo, el riego (tan importante en los pueblos asiáticos), las vías de comunicación, «hacen necesaria una *unidad* por encima de las comunidades» y «aparecen como el cometido de un gobierno despótico que actúa sobre las pequeñas comunidades». En este caso, más que en ningún otro, la comunidad superior es y aparece como la condición previa de la reproducción del individuo y de las comunidades particulares. De una parte, ella es el propietario último del suelo y la condición de su apropiación colectiva e individual; de otra, es responsable de los trabajos colectivos productivos que hacen posible el proceso de reproducción; finalmente, toma a su cargo los intereses imaginarios (religiosos, ideológicos) de las comunidades y de los individuos.

Guerras y dominaciones de tribus vencidas constituyen otro procedimiento para el desarrollo de las «unidades de agrupamiento». En Perú, en Méjico, entre los celtas de las Galias, los conquistadores han impuesto formas de producción comunitarias «en buena y debida forma a tribus que viven en un estadio social inferior».

«La perfección y el desarrollo de estos sistemas instaurados por un *centro soberano* indica su origen tardío.»

Cualquiera que sea la génesis, el resultado para el individuo es el mismo.

«Por lo demás, dado que en esta forma asiática el individuo no llega a ser jamás propietario sino únicamente poseedor, y es en el fondo *propiedad y esclavo* de quien encarna la unidad de la comunidad, la esclavitud no modifica en ella ni las condiciones de trabajo ni las relaciones fundamentales.»

La antropología moderna confirmará esta concepción de las funciones del jefe y de las primeras formas de desigualdad de estatuto en las sociedades primitivas.

Esta tesis, sin embargo, merece atención por un segundo motivo: por el papel y la forma que proporciona a la ideología de las sociedades primitivas.

Marx, basándose en el hecho de que el individuo no produce las condiciones objetivas de su reproducción, sino que las recibe de su pertenencia a una comunidad que estaba allí de antemano y que él no ha creado, antes al contrario, es ella quien le garantiza los medios de vida, supone que entre los primitivos debía prosperar la idea de que las condiciones objetivas de su existencia y, en primer lugar, la comunidad misma son de «origen natural o divino» y no proceden de la historia. En este contexto ideológico, podía desarrollarse la idea de que las condiciones objetivas de la supervivencia de la comunidad, por tanto, su unidad, dependen de los poderes excepcionales y de la autoridad, ya de ciertos de sus miembros (familia particular personificada en su jefe), ya de un personaje imaginario de esencia sobrenatural o divina. La unidad de la comunidad viene en el primer caso a encarnarse, *directamente* en una persona *real*, en el segundo, *directamente* en un ser *imaginario* e indirectamente en la persona real de los miembros de la comunidad, sacerdotes, jefes de familia que tienen el temible privilegio de estar al servicio de esta realidad imaginaria y de proteger así los intereses vitales de la comunidad.

En los dos casos, algunos miembros de la comunidad vienen a recibir un estatuto superior que expresa responsabilidades y derechos excepcionales. En los dos casos, personificación directa o indirecta de los intereses vitales de la comunidad, el proceso se desarrolla sobre la base práctica de las relaciones comunitarias y en las formas ideológicas que les corresponden. En los dos casos, la ideología es la mediación indispensable que justifica y funda idealmente una *jerarquía* social, una *desigualdad* de derechos y deberes que son los productos *normales de la sociedad primitiva,* y que son vividos y pensados como tales por los miembros de esta sociedad. Esto refuta radicalmente las críticas dirigidas a Marx según las cuales habría desconocido el papel, en la historia, para salvar el dogma del comunismo primitivo, la existencia de las jerarquías en el seno de las sociedades primitivas y su aceptación consciente por los miembros de estas sociedades.[98]

Así, con la aparición del Estado y de las formas despóticas de gobierno, el contenido de la sociedad asiática primitiva ha quedado revolucionado. La comunidad ha dejado de ser la propietaria de su suelo y el individuo se ha convertido en el «accidente», no ya de su comunidad, sino del Estado. Entonces, según la famosa fórmula de Marx, reina «la esclavitud generalizada de Oriente, que no lo es *tal* sino considerada *únicamente* desde el punto de vista *europeo*», y que debe ser cuidadosamente distinguida de la esclavitud y de la servidumbre aparecidas sobre la base de las comunidades antiguas y germánicas.

La aparición del Estado y del gobierno despótico ha transformado, por tanto, las formas primitivas de propiedad, de trabajo, de existencia social, pero ha conservado en su seno estas formas primitivas y se ha edificado sobre ellas sin disolverlas, sin romper los vínculos primitivos inmediatos entre el individuo y su comunidad, sin hacer avanzar la individualización de la acti-

98. Ver las objeciones de L. Dumont en *La civilisation indienne et nous*. Ed. Mouton, 1964, al evolucionismo unilineal de Marx, a su perfecta identificación con los sabios victorianos (p. 39), a su concepción exigente de la historia (p. 41).

vidad humana que es la marca y la condición del progreso. La aparición del modo de producción asiático despótico no ha comprometido a Asia en el camino de los grandes progresos de la humanidad. Ha aparecido el Estado, han brotado nuevas ciudades, un inmenso plus-trabajo ha sido desarrollado, pero las ciudades no eran más que «plazas favorables al comercio exterior» o «lugares donde el jefe del Estado y sus sátrapas cambiaban sus rentas contra trabajo gastándolo como fondos de trabajo». El despotismo oriental, al reposar sobre la unidad indiferenciada de la manufactura y de la agricultura, de la ciudad y del campo, manteniendo vivas formas primitivas de apropiación y de producción, ha dejado a Asia, a pesar de las novedades introducidas, al margen del movimiento progresivo de la evolución histórica.

Dicha evolución iba a ser obra de los pueblos indoeuropeos, herederos de las viejas formas asiáticas que se habían «desarrollado hasta su contradicción» en el curso de sus emigraciones y de sus adaptaciones a nuevos medios. Estas formas nuevas son, para Marx, «el producto de una vida más dinámica y de un destino histórico más agitado en las tribus originales». Al mismo tiempo, se desarrollan en un contexto,

«donde la propiedad individual no requiere un trabajo colectivo para poder valorarse. El vínculo directo entre la tribu y la naturaleza puede ser roto por el movimiento de la historia, las migraciones; la tribu puede abandonar su lugar de origen y ocupar tierras *extranjeras*, aunque con ello accede a condiciones de trabajo sustancialmente nuevas y se desarrolla la energía del individuo. Así, pues, cuanto más aparezca el carácter común como una unidad negativa vuelta hacia el exterior, tanto más realizadas se verán las condiciones en las que el individuo llega a ser *propietario privado* del suelo, de una parcela particular que a él y su familia toca cultivar.»

Marx, sin embargo, no da explicaciones más precisas de las condiciones de aparición de las comunidades antiguas o germánicas.

La comunidad antigua conoce variantes considerables, producto de circunstancias locales, históricas. Como

base no cuenta el campo sino la ciudad, residencia de los terratenientes organizados militarmente en el seno de una forma nueva de comunidad. La propiedad común subsiste en forma de propiedad del Estado, *ager publicus*, pero al lado de ésta existe la propiedad privada del individuo. La comunidad tiene la forma de un Estado que es la relación recíproca de estos propietarios privados, libres e iguales, y su unión con el exterior al mismo tiempo que su garantía. El Estado aquí también representa la unidad de los miembros de la comunidad, pero no implica, como sucede en el despotismo oriental, su servidumbre. Aquí también, en cambio, la apreciación del suelo implica la pertenencia a la comunidad y el objetivo de la actividad productora es la reproducción del individuo como miembro de la comunidad, propietario de su parcela y la perpetuación de la comunidad que garantiza esta propiedad. La cooperación de los individuos no se hace a nivel del trabajo productivo, sino de los trabajos de interés colectivo.

«La perpetuación de la comunidad tiene por condición el mantenimiento de la igualdad entre los campesinos libres que subvienen a sus propias necesidades y cuyo trabajo perpetúa la igualdad.»

La riqueza no es el objetivo de la actividad productora, el ciudadano-soldado, las actividades artesanales y comerciales existen, pero son menospreciadas. Sin embargo, las condiciones existen para que se desarrolle la desigualdad y que sea amenazada la perpetuación de la comunidad. De entrada, los patricios representan a un grado superior la comunidad y poseen el *ager publicus*. Pero, sobre todo, la existencia de la propiedad privada proporciona la base al desarrollo de un enriquecimiento privado, generador de desigualdades profundas. La esclavitud amenaza a aquel que pierde su propiedad privada y, con ella, su título de ciudadano. La esclavitud, el comercio, al desarrollarse, modifican radicalmente la antigua base comunitaria y constituyen el punto de partida de un nuevo desarrollo, aunque no era éste el caso en Asia.

La comunidad germánica es la última forma contradictoria del desarrollo de la comunidad tribal. Sus formas de propiedad se distinguen tanto de la forma asiática como de la forma antigua, y son el punto de partida para el desarrollo medieval. La comunidad no es el propietario verdadero del suelo (forma asiática); no existe ya en cuanto Estado, porque no existe en forma de ciudad (forma antigua). No existe más que cuando los jefes de familia germánicos, que se habían establecido separadamente en los bosques y estaban separados por largas distancias, «se juntaban y se reunían periódicamente». Existe, es verdad, una unidad de lengua, de costumbres, de tradiciones entre todos estos individuos, pero la comunidad por sí misma no es una unidad de tipo oriental o una realidad que exista separadamente bajo la forma del Estado antiguo; es la *asociación*, el acuerdo entre sujetos autónomos que son los propietarios terratenientes. Cada familia forma un centro autónomo de producción. El *ager publicus* existe y es siempre tierra comunal (terreno de caza, de pasto, de tala de bosques), pero

«no es más que el anexo común de las apropiaciones individuales del suelo, el complemento de la propiedad individual y no su punto de partida».

Contrariamente a todas las formas precedentes,

«la existencia de la comunidad y de la propiedad común está mediatizada por la relación recíproca entre sujetos autónomos».

Nos encontramos aquí en el punto límite de la evolución contradictoria de la propiedad tribal. La comuna real de propietarios autónomos va a modificarse cuando los campesinos se transformen en siervos, pero va a ofrecerles una base de resistencia contra esta servidumbre. En las ciudades, las corporaciones de artesanos se desarrollarán paralelamente a las comunidades rurales, con la diferencia esencial de que el artesano era libre de su persona y propietario de sus instrumentos de producción.

A todas estas formas se opondrá el capitalismo que se basa en el trabajo asalariado de individuos libres en cuanto a su persona (en oposición a todas las formas de vasallaje personal, la esclavitud y la servidumbre), pero obligados a vender su fuerza de trabajo en cuanto desposeídos de todo medio de producción y subsistencia (en oposición a todas las formas de existencia comunitaria). Para que el sistema capitalista nazca y se desarrolle, se necesita que estén ya disueltas o se disuelvan todas estas formas precapitalistas de producción.

En este punto se acaba el célebre texto de los *Formen*, cuya lógica y riqueza compleja hemos intentado presentar. Sería necesario ceñir más las fórmulas para desenmarañar las relaciones delicadas que existen entre conceptos que muchos pretenden confusos o mal definidos, los conceptos de comunismo primitivo, de forma asiática de propiedad agrícola y de despotismo oriental. Recordemos, sin embargo, que estas distinciones no aparecen en la fórmula célebre de la Contribución (1859):

> «Resumiendo *a grandes rasgos*, podríamos designar los modos de producción asiático, antiguo, feudal y burgués moderno como otras tantas épocas progresivas de la formación económica de la sociedad.»

Comprendemos por qué sin un análisis minucioso de los textos de Marx esta fórmula general podía prestarse a comentarios contradictorios e interminables.

El pensamiento de Marx no se acaba, por tanto, con los *Formen*. Durante veinticinco años, va a evolucionar en torno a tres puntos delicados. Hasta 1882, las comunidades rusa y germánica van a ser reanalizadas, la primera porque se va acumulando una múltiple documentación sobre su historia y porque se encuentra en el centro de las polémicas que dividen a los revolucionarios rusos a la hora de definir las vías originales de paso de su país al socialismo; la segunda, porque trabajos recientes permiten suponer una evolución más compleja de lo que se imaginaba en 1858, y que arroja una luz nueva sobre la génesis del feudalismo europeo. La India

va a pasar a segundo plano, al no tener ya el privilegio de la actualidad y haber perdido el de ofrecer las formas más vivas de comunidades primitivas. A finales de 1880, la lectura de Morgan va a revelar a Marx la complejidad de las relaciones de parentesco en las sociedades primitivas y la importancia que tienen para la historia de la humanidad las sociedades de cazadores, que le parecían en 1858 no llegar al punto en que la evolución comienza.

Sobre cada uno de estos puntos, Engels aportará una contribución importante que incluso llevará, en lo que concierne a los problemas de las comunidades germánicas y de la génesis del feudalismo, sus análisis, mucho más lejos que Marx. Tanto en uno como en otro, la muerte interrumpirá una reflexión teórica que no puede considerarse como terminada.

Recorramos brevemente estas últimas etapas.

D) «El Capital» (1867) y «El Anti-Dühring» (1877)

Resumiremos las observaciones diseminadas en *El Capital* tomando a éste en bloque, sin tener en cuenta el hecho de que los libros II (1885) y III (1894) fueron editados por Engels después de la muerte de Marx. Sabemos que desde los *Grundrisse*, todos los análisis que debían constituir *El Capital* estaban en obra más o menos al mismo tiempo, y el inacabamiento de ciertas partes no plantea problemas más que para la explicación del modo de producción capitalista, no en los análisis de los modos de producción precapitalistas. Además, la abundancia de textos sobre el modo de producción asiático y el despotismo estatal que se encuentra en el libro III publicado en 1894, demuestra que Engels no ha creído que debía *modificar* la obra de Marx sobre este punto, como tampoco ha *suprimido* de las reediciones de sus *propias* obras (*Anti-Dühring*, principalmente) los desarrollos que se refieren a este mismo tema. Engels quería reconsiderarlos, es verdad, pero la publicación de *El origen de la familia* (1884) le parecía que era suficiente *provisionalmente* para esclarecer al público el sentido de las modificaciones a hacer. Cuando

Rosdolsky y D. Thorner señalan ciertas modificaciones que Engels aporta a la traducción inglesa de *El Capital* (1887), hacen una observación que no lleva a ninguna parte, salvo a sugerir que Engels rechazaba los análisis antiguos de Marx. Será fácil demostrar lo contrario.

No se puede esperar encontrar en *El Capital* un tratamiento sistemático de los modos precapitalistas de producción como en los *Formen*. El objetivo de la obra es el estudio sistemático del modo de producción capitalista. Las observaciones de Marx se reagrupan, sin embargo, en torno a cuatro temas: el estudio comparado de las formas de propiedad y de trabajo, el de las formas de cambio y uso de la moneda, el de las formas de renta y explotación del productor agrícola directo y, en fin, el de las ideologías ligadas a los diversos modos de producción y de sociedad. La mayoría de estas observaciones reproduce los textos de 1853 y de 1858-1859. No las vamos a enumerar de nuevo. Otras son originales o profundizaciones de temas antiguos: las que conciernen principalmente a la renta de la tierra y a las ideologías.

Marx nos recuerda que las formas primitivas de propiedad y de trabajo radican en la propiedad común del suelo y en el trabajo común. Cita el ejemplo de los pueblos cazadores y de las comunidades agrícolas indias.[99] Las comunidades del Perú le parecen mucho más elaboradas que las de la India, por lo menos las más antiguas de ésta.[100] Las formas asiáticas son consideradas como el origen de las formas occidentales que preceden a los modos de producción antiguo y esclavista.[101] El modo de producción antiguo (antes que se desarrollase la esclavitud) es comparado al de los «yeomen» de la Inglatera de los siglos XIV y XV. Ambos descansan en la pequeña propiedad parcelaria y en la combinación de agricultura e industria doméstica. La cooperación simple a gran escala de individuos que disponen únicamente de su fuerza de trabajo, explica las obras gigantescas de las civilizaciones asiáticas, de

99. *Le Capital*, t. 2, p. 26.
100. *Le Capital*, t. 8, p. 252.
101. *Le Capital*, t. 2, p. 27, núm. 1.

Egipto a la India.[102] Según las condiciones materiales, la productividad del trabajo y la importancia del plustrabajo toman proporciones muy diversas. La irrigación en la India, Persia, Egipto, era necesaria para aumentar la fertilidad del suelo y la productividad del trabajo agrícola.[103] Sobre esta base se edificó un poder central por encima de las pequeñas comunidades, y la agricultura, en ciertos casos como Egipto, quedó en manos de la *casta* sacerdotal que estaba capacitada para calcular los períodos de crecida del Nilo y para planificar los trabajos agrícolas.

Marx recopia los extractos del 5.º Informe, ya utilizados en 1853, para describir la división de trabajo en el seno de las comunidades indias. Estas comunidades se reproducen bajo el mismo modelo, y aquí es donde está «la clave de la inmutabilidad de las *sociedades* asiáticas», inmutabilidad que contrasta tan extrañamente con «la disolución y la reconstrucción incensantes de los *Estados* asiáticos».[104]

Estas comunidades, más o menos primitivas, son explotadas en Asia por el Estado propietario titular. Cuanto más independiente del propietario terrateniente titular es el productor directo, más razones y coacciones extraeconómicas se necesitan para hacerle trabajar por cuenta del propietario.

«Si los propietarios directos no tienen que habérselas con propietarios particulares, sino directamente con el Estado, como en Asia, donde el propietario es al mismo tiempo un soberano, la renta coincide con el impuesto, o mejor, no existe entonces impuesto que se diferencie de esta forma de renta sobre la tierra.

»En estas condiciones, la relación de dependencia económica y política no tiene necesidad de revestir un carácter más duro que la sujeción al Estado, que es el patrimonio de todos. Es el Estado quien es aquí el propietario terrateniente soberano, y la soberanía no es más que la concentración a escala nacional de la propiedad terrateniente. Pero, por el contrario,

102. *Le Capital*, t. 2, p. 26.
103. *Le Capital*, t. 2, pp. 186-188.
104. *Le Capital*, t. 2, pp. 46-48.

no existe entonces propiedad terrateniente privada, aunque exista posesión y usufructo de la tierra, tanto privados como colectivos.» [105]

La renta, en Asia,[106] es en su forma dominante, renta en especie. Esto supone la unión de industria doméstica rural y agricultura, y supone una coacción menos fuerte que la renta en trabajo. Proporciona igualmente la base de estructuras sociales estables y comporta todas las características de la «economía natural» sin moneda y sin mercado. En Méjico, en Perú, las comunidades conocen una forma de producción muy compleja sin desarrollo de la moneda.[107] En manos del Estado, el producto excedente es consumido o cambiado.

«El poseedor principal del producto excedente con quien se las tiene que haber el comerciante, el Estado (déspota oriental), simboliza la riqueza vuelta hacia el disfrute.» [108]

En las sociedades primitivas y en las comunidades asiáticas, el uso del dinero y la producción de mercancías son limitadas. El intercambio aparece en la periferia de las comunidades. Los pueblos pastores fueron los primeros en transformar sus bienes en dinero y en bienes muebles fácilmente enajenables.[109] Algunos pueblos se especializaron en el comercio, pero este comercio no modificaba el modo de producción de los pueblos bárbaros respecto a los cuales jugaban el papel de intermediarios.[110] En todos los casos, las relaciones monetarias actúan como un disolvente sobre las relaciones sociales tradicionales.[111] Cuando el capitalismo desarrolla el comercio mundial, éste en una primera fase no afecta a los modos de producción antiguos, aunque después los destruye a pesar de su resistencia.[112]

105. *Le Capital*, t. 8, pp. 171-172.
106. Lo mismo, en Polonia y Rumania, *cf. Le Capital*, t. 8, p. 183.
107. *Le Capital*, t. 4, p. 107, y *Grundrisse*, p. 185.
108. *Le Capital*, t. 6, p. 339, y *Grundrisse*, p. 395, «la producción de lujo en la antigüedad, el superconsumo, o mejor el "consumo loco"».
109. *Le Capital*, t. 1, pp. 98-99.
110. *Le Capital*, t. 1, p. 338, y *Grundrisse*, pp. 104, 109, 147, 163, 203.
111. *Le Capital*, t. 1, p. 138.
112. *Le Capital*, t. 4, p. 37.

Marx, en fin, señala la diferencia existente entre las formas de dependencia característicos de los modos de producción asiático, esclavista y feudal. En Asia, la dependencia no es personal, es la de las comunidades particulares con relación al Estado. El individuo no está, por tanto, sujeto más que en cuanto miembro del Estado. Por el contrario, en el caso del esclavo y del siervo, la dependencia es personal. En todos los casos, la economía está orientada hacia la producción de valores de uso y corresponde a un bajo nivel de desarrollo de las fuerzas productivas. Estas formas de economía excluyen las mistificaciones económicas que acompañan la producción mercantil y el uso de la moneda. Las relaciones de producción no toman la forma de relaciones entre cosas, productos del trabajo. Las mistificaciones toman una forma religiosa (religiones naturales o populares), donde se expresan la estrechez, la limitación del desarrollo de la vida material (estrechez de las relaciones entre el hombre y el hombre, y entre el hombre y la naturaleza).[113]

Salvo en estos dos puntos (la renta sobre la tierra confundida con el impuesto y la ausencia de mistificaciones económicas), *El Capital* añade poco en relación a las tesis desarrolladas precedentemente. El *Anti-Dühring* (1877) aportará algo más.

El Anti-Dühring

Como Marx en *El Capital,* Engels en su obra no trata sistemáticamente de las sociedades primitivas. Sus observaciones se reagrupan en torno a tesis que opone a las de Dühring. Encontramos los mismos desarrollos sobre la propiedad primitiva que es colectiva en su origen en todos los pueblos, sobre las formas de su disolución, sobre el débil desarrollo de la producción mercantil y de los cambios en el seno de las viejas comunidades indias y eslavas que permanecen estables durante milenios. La originalidad de Engels no está

113. *Le Capital,* t. 1, p. 91.

aquí, sino en los pasajes que tratan de la desigualdad en las sociedades primitivas y de las diversas formas de transición hacia el Estado y sociedades de clase.

En las sociedades más primitivas prevalece una cierta igualdad en las condiciones materiales de existencia y una especie de igualdad social en los jefes de familia, que se extiende al seno de las comunidades primitivas agrícolas de los pueblos civilizados de un período más tardío.

«Sin embargo, se podía cuestionar la igualdad de derechos, a lo sumo entre los miembros de la comunidad; mujeres, esclavos, extranjeros, estaban naturalmente excluidos de ellos.»

En tales comunidades, la salvaguarda de ciertos intereses comunes fue desde el principio confiada a ciertos individuos bajo el control de la comunidad: funciones religiosas, arbitraje en las disputas, control del agua. Los grandes trabajos no son aquí, por tanto, más que un caso particular de un proceso general, por el que los individuos transforman su poder de función en poder de explotación y se unen finalmente para formar una clase dominante.[114] Esta es la vía de formación de una aristocracia primitiva

«tal y como se da entre los celtas, los germanos y en Pendjab, sobre la base de la propiedad en común del suelo y que en absoluto radica, en principio, en la violencia sino en el libre consentimiento y en la costumbre».

A través de este proceso y sobre la base de las comunidades antiguas que subsisten durante milenios, se constituye y se mantiene «la forma de Estado más grosera, el despotismo oriental, que se extiende desde la India hasta Rusia».

Otra vía, propia de Occidente, ha hecho nacer otras formas de clases y de Estado. Allí donde la vieja propiedad comunitaria se había desintegrado y había sido reemplazada por la propiedad parcelaria y por una producción familiar basada en un nivel más elevado de las

114. *Anti-Dühring*, pp. 211-213.

fuerzas productivas, se desarrolló la esclavitud productiva, utilizando de entrada a los prisioneros de guerra. Es la vía grecorromana. La esclavitud se distingue aquí de la esclavitud oriental: ésta juega un papel más subordinado en la sociedad, adopta con mucha frecuencia la forma de esclavitud patriarcal y se orienta insensiblemente hacia la familia. Dos tesis aparecen aquí: primera, la violencia no explica los cambios *fundamentales* de la historia (aparición de clases, del Estado, de la propiedad privada), si bien juega un gran papel; segunda, las sociedades primitivas no son igualitarias y contienen los gérmenes de la formación de clases y del Estado. Clases y Estado se desarrollan cuando los individuos al servicio de la comunidad ponen la comunidad a su servicio y transforman su poder de función en poder de explotación sin dejar de asumir las funciones de interés general que les han sido confiadas y que continuarán justificando su dominación.

Todo progreso de la civilización ha sido, por consiguiente, un progreso en la igualdad, pero estos cambios han sido generalmente *graduales*, insensibles, desembocando en formas complejas de jerarquía social, en clases sociales con contornos fluidos, ya que es difícil determinar el punto donde la función cesa y la explotación comienza, dónde el servicio prestado recibe a cambio más de lo que vale.

Estas tesis, correctas, desarrollan ideas de Marx, pero les dan una expresión general que no se encuentra en él. Por la misma época, Engels había generalizado también, de forma audaz, otra hipótesis de Marx, la de la transformación del hombre por medio de su trabajo, en un folleto que permaneció inédito, en vida de Marx, titulado *El papel jugado por el trabajo en la transformación del mono en hombre*. En este texto, que se ha hecho célebre, se parte del supuesto de que el trabajo había transformado a ciertos monos antropoides en hombres después de que el desarrollo de la posición vertical hubiera liberado la mano y hecho así posible el movimiento productivo. Con la aparición del trabajo se constituye la verdadera diferencia entre sociedad animal y sociedad humana. El lenguaje articulado

comienza a desarrollarse, y correlativamente al trabajo y al lenguaje el cerebro y el organismo se modifican. Valiéndose de los resultados de Darwin (*Origen de las especies*, 1859), Engels critica una cierta estrechez en su materialismo, que le hacía olvidar el papel del trabajo en el desarrollo del *Homo sapiens* que él explicaba únicamente por el proceso de selección natural. En una descripción a grandes rasgos del progreso del hombre en el control de la naturaleza, señala que el hombre en las primeras etapas de la producción no controlaba más que los efectos inmediatos de su trabajo y que el mantenimiento de estas formas de producción suponía la existencia de vastas tierras disponibles que permitían corregir los efectos negativos de este tipo de economía. Con la desaparición de este excedente de tierras, la propiedad comunal declinó en favor de formas más productivas de propiedad y de trabajo que implicaban el desarrollo de la apropiación individual y de la explotación del hombre por el hombre.

Por tanto, Engels, en este texto, intentaba remontarse más atrás en las formas primitivas de existencia del hombre y buscaba esclarecer a la luz del materialismo histórico y sobre la base de los primeros resultados de la paleontología y de la prehistoria la transformación misma del animal en hombre.

Volverá a hacer el mismo esfuerzo tras la lectura de Morgan. Sin embargo, antes de descubrir a Morgan, Marx y él mismo estaban modificando sus ideas sobre la comuna rusa y la comuna germánica. Para tratar esta cuestión, nos vemos obligados a adoptar una cronología más amplia que arranca de los años 1877 y se prolonga más allá de la muerte de Marx, hasta la de Engels en 1895. Señalemos, sin embargo, que en 1877, Engels (que conocía mejor que nadie la riqueza de reflexiones de Marx sobre las sociedades precapitalistas y que ignoraba pocas cosas de los trabajos de derecho comparado de su época) afirmaba con mucha cautela:

«La economía política en cuanto ciencia de las condiciones y de las formas en que las sociedades diversas han producido y cambiado, y en las que en consecuencia se han repartido

cada vez los productos, la economía política entendida de este modo, *está* todavía *por crear*. Lo que poseemos de ciencia económica hasta el momento se limita casi exclusivamente a la génesis y al desarrollo del modo de producción capitalista.»[115]

E) Comuna rusa y comunidad germánica (1868-1894)

Sería arbitrario separar el estudio de estas dos formas de comunidades. Los textos los relacionan continuamente por la razón de que una, la comuna rusa (todavía en vigor en tiempos de Marx), es la clave de la reconstrucción de la otra, revelada por las alusiones de Tácito y desaparecidas en la agitación de las grandes invasiones.

Situada por Marx[116] en 1868, muy cerca de las formas de comunidad primitivas, asiáticas, serán concebidas en 1881, bajo la influencia directa de Kovalevsky e indirecta de Morgan, como dos variantes de un tipo considerado como el más evolucionado, el más reciente, de comunidades primitivas, «la comunidad rural», forma donde se opera la transición a la propiedad privada del suelo. Pero este desplazamiento arrastra consigo a la mayor parte de las formas asiáticas de comunidad que se «rejuvenecen» y dan un rostro nuevo al «Asia inmemorial». El cuadro de la «formación arcaica» de las sociedades esbozado en los *Formen* se vuelve más complejo, el acento se carga sobre la *vitalidad* de las comunidades primitivas y sus capacidades múltiples de evolución. Más que nunca resulta combatida, desarticulada, una concepción simplista, mecanicista de la necesidad histórica.

En 1868, Marx toma partido en la polémica que enfrenta a Haxthausen con Chicherine. El primero ve en la comuna rusa una formación muy antigua; el segundo, sostenido por Schedo-Ferroti y otros, la concibe como producto tardío de leyes medievales que impedirían a los campesinos dejar la tierra, agrupándolos en comunidades para facilitar la recaudación de impuestos. Marx rechaza la segunda tesis y declara:

115. *Anti-Dühring*, p. 18.
116. Marx a Engels, 14 marzo 1868. *Cf. Lettres sur «Le Capital»*, p. 199.

«Toda esta cuestión es, incluso en sus menores detalles, absolutamente idéntica a la de la comunidad germánica primitiva. Lo que hay de nuevo en los rusos (y esto se encuentra también en una parte de la comunidad hindú, no en el Pendjab sino en el Sur), es: 1.º, el carácter no democrático sino patriarcal de la dirección de la comunidad; 2.º, la responsabilidad colectiva en cuanto a los impuestos debidos al Estado.» [117]

Para Marx, la comuna rusa no tiene otra originalidad que la de sobrevivir en pleno siglo XIX y de haber servido de base para un estado despótico semiasiático que juega en Europa el papel del gendarme más feroz de la reacción, haciéndose el aliado del imperialismo inglés.[118] En 1870, se declara, en una fórmula que se parece a las que Marx aplicaba a la India en 1853, ni «místico ni partidario de las ideas color de rosa sobre Eldorado comunista» [119] que pintan autores populistas rusos como Flerovsky. Convencido de la rápida disolución de la antigua economía comunitaria rusa a partir de los decretos de 1861 sobre el rescate de tierras y de la prestación personal, prevé una «espantosa revolución» y se niega a compartir el optimismo de ciertos revolucionarios rusos.

En 1875, Engels, en su polémica con Tchakov y los bakouninistas,[120] centra su análisis sobre los fundamentos del poder del Estado ruso y sobre las posibilidades de una revolución que lleva a Rusia al socialismo sin pasar por la etapa del capitalismo. Señala que las fuerzas que sostienen directamente el poder zarista son evidentemente las diversas categorías de explotadores a saber, los grandes propietarios terratenientes que «por razones de brevedad» llama «nobleza», lo que deja suponer que no los considera exactamente como la nobleza feudal europea, los funcionarios del Estado que constituyen «un estado [121] social real», la gran

117. Marx a Engels, 7 noviembre 1968, en *Lettres sur «Le Capital»* p. 238.

118. Roger DANGEVILLE, *Marx et la Russie*, en «L'Homme et la société», 1967, núm. 5, pp. 149-164.

119. Marx a Engels, 10 febrero 1870 y 12 febrero 1870, en *Lettres sur «Le Capital»*, p. 225. Marx al Comité ruso de Ginebra, 24 marzo 1870.

120. *Sobre las relaciones sociales en Rusia*, en «Volksstaat», abril 1875

121. Estado (en alemán: *Stand*) tomado aquí en su acepción de categoría social definida por su rango, significación que tenía durante el Antiguo Régimen (ejemplo: el «Tercer-Estado»).

burguesía urbana cuya industria está protegida por las tarifas del Estado, los koulaks, campesinos ricos que prestan abusivamente su dinero a la masa de campesinos pobres. Pero la «base natural del Estado despótico» ruso es la existencia de comunidades aldeanas aisladas unas de otras, animadas «por intereses parecidos que son lo opuesto mismo a los intereses comunes». El vínculo entre las comunidades y el Estado es tal, que si

«el pueblo ruso se ha levantado en numerosas revueltas aisladas contra la *nobleza* y contra los funcionarios individuales, nunca se ha revelado contra el *zar*, excepto cuando un *falso zar* se puso a la cabeza del reino y pretendió el trono. El zar, por el contrario, es el dios terrestre del campesino ruso».

Sin embargo, la comunidad rusa está debilitándose. En su interior, está minada por el hecho de que «la tierra comunal no se cultiva en común ni su producto es repartido a continuación, sino que, por el contrario, la tierra es periódicamente redistribuida entre los jefes de familia que la cultivan cada uno por su cuenta. Este hecho hace que sean posibles grandes diferencias de prosperidad entre los miembros de comunidad, como de hecho existen respecto a los koulaks. Pero la comunidad ha recibido sus golpes más severos de las leyes que imponen el rescate de tierras y servidumbre. La nobleza se ha apoderado de nuevas tierras entre las mejores, los impuestos en dinero se han multiplicado, facilitando la tarea de los usureros. La propiedad comunal del suelo que corresponde ya a un débil nivel de las fuerzas productivas se revela cada vez más como un obstáculo a su desarrollo. Frecuentemente, los campesinos abandonan su comunidad y van a ofrecer su trabajo a otra parte. Por primera vez, el campesino se ve llevado a batirse *a la vez* contra el zar y contra la nobleza; la agricultura queda dislocada, la administración se muestra corrompida e incapaz. Rusia se encuentra en vísperas de una *revolución* que puede ser comenzada por la burguesía capitalista, pero que «será rápidamente, después de su primera fase constitucional», llevada adelante por el campesinado. Sin embargo, esta revolución no desembocará en el socialismo más que si

«antes de la completa dislocación de la propiedad comunal, triunfa en Europa occidental una revolución *proletaria*, que cree para el *campesinado ruso* las condiciones previas, particularmente de orden material»,

para pasar de la propiedad comunal en descomposición acelerada a una forma superior de propiedad colectiva,

«sin que sea necesario pasar por el estadio intermedio de la pequeña propiedad burguesa».

En conclusión, Engels declara firmemente que los comunistas no quieren «restablecer» el estado comunista primitivo, por la doble razón de que este estado corresponde a un «bajo» grado de desarrollo de las fuerzas productivas, dando necesariamente nacimiento a diferencias de clase al desarrollarse estas fuerzas productivas. Es necesario haber alcanzado —y sólo la burguesía lo ha hecho posible— un muy alto nivel de las fuerzas productivas para que

«la abolición de las distinciones de clases sea un progreso real y pueda durar sin conducir al estancamiento o incluso al declive del modo de producción social».

Este texto es capital. No solamente analiza con lucidez las contradicciones sociales y económicas de Rusia y prevé, veintitrés años antes de la obra de Lenin *El desarrollo del capitalismo en Rusia* (1898), la venida de una revolución campesina dirigida por una revolución proletaria, sino que desarrolla dos temas que Marx va a retomar: la existencia de contradicciones internas en el seno de la comunidad y la existencia de posibilidades diferentes de evolución de la comunidad agrícola rusa. En 1877, en su carta al editor de *Otétchestvenniye Zapisky* («Anales de la Patria»); en 1881, en su carta a Vera Zassoulitch; en 1882, en el prefacio a la edición rusa del *Manifiesto,* Marx señala con insistencia que no se puede adulterar sus análisis de la génesis del capitalismo en Europa occidental y de la necesaria expropiación de los agricultores, transformándolos en una

«teoría histórico-filosófica de la marcha general impuesta por el destino a cada pueblo, cualesquiera que sean las circunstancias históricas en que se encuentre, con vistas a llegar finalmente a la forma de economía que asegure con la mayor expansión de las fuerzas productivas, el desarrollo más completo del hombre».

Señala que el movimiento que hizo perder a los campesinos romanos libres sus medios de producción, no los transformó en trabajadores asalariados, sino en un «populacho abyecto de holgazanes», aun desarrollando la gran propiedad terrateniente fundada sobre la esclavitud.[122] Y concluye:

«Así, acontecimientos sorprendentemente análogos pero situados en contextos históricos diferentes, conducen a resultados totalmente distintos. Estudiando por separado cada una de estas formas de evolución y comparándolas entre sí, se puede fácilmente encontrar la razón de este fenómeno. Jamás se llegará a ella con el pasaporte universal de una teoría general histórico-filosófica cuya suprema virtud consiste en ser suprahistórica.»

Sin embargo, en 1881, Marx no persiste ya en la afirmación general de que según las circunstancias *exteriores*, según el medio histórico donde está colocado, todo modo de producción puede evolucionar de diversas maneras. Señala que esta posibilidad depende igualmente de la estructura *interna* de cada modo de producción, de las contradicciones que oculte y de que se desarrollen según las circunstancias en direcciones, bajo formas y a velocidades diferentes.

¿Cuáles son las oposiciones propias de la *estructura interna* de las comunidades agrícolas?

Marx responde que para algunas de ellas la oposición mayor reside en el «dualismo» que reina entre la propiedad *común* del suelo y su explotación *parcelaria* por familias individuales. Este tipo de comunidades donde reina este dualismo será en adelante llamado por él

122. En *La época franca* (1882), Engels señala un proceso análogo después de las grandes invasiones a propósito de la transición al feudalismo: «Antes de que los francos libres pudieran llegar a ser *sujetos* de alguien, era necesario que hubieran perdido de alguna manera el "feudo" que habían recibido en la toma de posesión, era necesario que se hubiera constituido una clase propia de francos *libres sin tierra*».

«comunidad rural». Esta comunidad rural no puede ser más que una forma muy *reciente* de comunidad primitiva, ya que es cada vez más evidente, según Morgan, que en el seno de las comunidades más antiguas, agrícolas o no, el trabajo, como la propiedad, eran colectivos. Cita como ejemplos de este tipo dualista a la mayor parte de las comunidades hindúes, en el interior de las cuales, advertía (desde 1853, siguiendo a especialistas ingleses), que el trabajo había dejado de ser común; cita igualmente a las antiguas comunidades germánicas cuya naturaleza había descubierto hacia 1868 a través de Maurer y a la comuna rusa analizada por Engels en 1875. Estas formas de comunidad aparecen más que nunca como *variantes* de un mismo tipo, pero de un tipo que no es considerado ya como uno de los más antiguos, sino como *la más reciente* de todas las formas de comunidad primitiva. Esto entraña inmediatamente un cambio profundo en las perspectivas desarrolladas de 1853 a 1867, ya que este «rejuvenecimiento» de las comunidades agrícolas asiáticas transforma la imagen, dominante en otro tiempo, de la Asia «inmemorial». «Remozadas», las comunidades agrícolas asiáticas aparecen mucho más «dinámicas» y, por tanto, menos susceptibles de engendrar la «miseria milenaria» en la que, según Marx en 1858, se hundió la India desde los tiempos de Manú. De forma general, el conjunto del esquema de los *Formen* se encuentra retomado, ampliado, enriquecido. Cuando Marx acaba de leer a Morgan (de quien escribe a Engels señalando su extrema importancia), escribe:

«La historia de la decadencia de las comunidades primitivas está *todavía por hacer*. Hasta el momento, no se tienen más que *pequeños esbozos*. Pero en todo caso, la exploración está lo bastante avanzada como para poder decir: primero, que la vitalidad de las comunidades primitivas era incomparablemente mayor que la de las sociedades semitas, griegas, romanas, etc., y *a fortiori*, que la de las sociedades modernas capitalistas; y segundo, que las causas de su decadencia derivan de datos económicos que les impedían traspasar un determinado grado de desarrollo, de medios históricos nada análogos al medio histórico de la comuna rusa de hoy.»

Todas las sociedades de clases constituyen la formación «secundaria» de las sociedades, desarrollada a partir de múltiples variantes, de edad y de estructura diferentes de la formación primaria primitiva de la sociedad. Más que nunca, aparecen las sociedades asiáticas como formas de transición, formas que corresponden a la *transición* de la formación primaria de la sociedad basada en la propiedad común del suelo a la formación secundaria donde se desarrollan múltiples formas de propiedad privada.

«Es por esto que la "comuna agrícola" se presenta por todas partes como el tipo más reciente de la formación arcaica de las sociedades y que en el movimiento histórico de Europa occidental, antigua y moderna, el período de la comuna agrícola aparece como un período de *transición* de la propiedad común a la propiedad privada, de la formación primaria a la secundaria. Pero, ¿esto quiere decir que en todas las circunstancias (y en todos los medios históricos), el desarrollo de la "comuna agrícola" deba seguir esta ruta? En absoluto. Su forma constitutiva admite esta alternativa: o el elemento de propiedad privada que ella implica prevalecerá sobre el elemento colectivo, o éste prevalecerá sobre aquél. Todo depende del medio histórico en que se encuentre colocada. Estas dos soluciones son *a priori* posibles, pero para una u otra son necesarios, evidentemente, medios históricos totalmente diferentes.»

El punto de partida directo de la *elaboración* del nuevo concepto de «comunidad rural» y de la *reclasificación* de las sociedades asiáticas que este concepto entraña, se encuentra en la obra general de Kovalevski: *Obchtchinnoïe Zemlévladénie* («La propiedad común de la tierra») (1879), que trata de las formas de la propiedad comunal y de su desintegración a través del mundo y particularmente de la India antigua y medieval, obra que Marx leyó en 1880.

Kovalevski distingue varias etapas en la evolución de las formas de comunidad. En el principio, como Marx en los *Formen,* coloca a la comunidad tribal con propiedad indivisa del suelo y producción agrícola en común. Esta comunidad tribal se desintegra en grandes comunidades familiares del tipo de la «zadruga» de los eslavos del sur, quienes ulteriormente redistribuyen la

tierra entre las familias individuales según los grados de parentesco que los unen. La desigualdad se desarrolla, acentuada por las guerras y las mezclas de población. El usufructo del suelo se basa cada vez menos en las relaciones de parentesco; sectores cada vez más importantes del suelo pasan a la propiedad privada, primero la casa y el suelo que le rodea, después las tierras arables; finalmente, los pastos y los bosques. Al término de esta evolución, el suelo, en todas sus formas, es la propiedad privada de familias conyugales de tipo moderno. Basta acudir al primer borrador de la carta a Vera Zassoulitch para ver lo que Marx toma de Kovalevski.

«Para juzgar (ahora) los destinos posibles (de la "comuna rural"), desde un punto de vista teórico, es decir, suponiendo siempre condiciones de vida normal, necesito señalar ciertos rasgos característicos que distinguen "la comuna agrícola" de los tipos más arcaicos.

»Y en primer lugar: las comunidades primitivas anteriores se basan todas en el parentesco natural de sus miembros; al romper este vínculo, fuerte pero estrecho, la comuna agrícola se vuelve más capaz de adaptarse, de extenderse, de recibir el contacto con los extranjeros.

»En cuanto a la casa y su complemento, el corral, son ya la propiedad privada del agricultor, mientras que mucho antes de la introducción de la agricultura, la casa común era una de las bases materiales de las comunidades precedentes. Por último, aunque la tierra arable quede como propiedad comunal, es dividida sin embargo periódicamente entre los miembros de la comuna agrícola, de suerte que cada agricultor explota por su cuenta los campos que se le han asignado y se apropia individualmente de sus frutos, mientras que en las comunidades más arcaicas la producción se hace en común y se reparte solamente el producto. Este tipo primitivo de la producción colectiva o cooperativa fue, es claro, el resultado de la debilidad del individuo y no de la socialización de los medios de producción.

»Se comprende fácilmente que el dualismo inherente a la "comuna agrícola" pueda dotarle de una vida vigorosa, porque de un lado la propiedad común y todas las relaciones sociales que se derivan de ella hacen su posición sólida, al mismo tiempo que la casa privada, el cultivo parcelario de la tierra arable y la apropiación privada de los frutos permite un desarrollo de la individualidad, incompatible con las condiciones de las comunidades más primitivas. Pero no es menos evidente que el mismo dualismo puede, con el tiempo, convertirse en una fuente de descomposición. A parte todas las influencias de los medios hos-

tiles, sola la acumulación gradual de la riqueza mobiliaria que comienza por la riqueza en ganado (y admitiendo incluso la riqueza en siervos), el papel cada vez más pronunciado que el elemento mobiliario juega en la agricultura misma, y un sinnúmero de otras circunstancias, inseparables de esta acumulación, actuarán como un disolvente de la igualdad económica y social, y harán nacer en el seno mismo de la comunidad un conflicto de intereses que implica, primero, la conversión de la tierra arable en propiedad privada, luego la de bosques, pastos, tierras baldías, etc., ya convertidas en anexos comunales de la propiedad privada.»

Por tanto, Marx, a partir de Kovalevski, redefine la estructura y la edad de la «comuna rural» y la distingue de las formaciones anteriores (formación primaria) y de las formas posteriores (formación secundaria) de comunidades campesinas. Esto implica, en lo que se refiere a la «comuna germánica», un cambio de enfoque. En los *Formen*, la comuna germánica era caracterizada por la combinación de la propiedad privada de las tierras cultivables y de la propiedad colectiva de los anexos comunales, bosques, prados, tierras baldías, y era considerada como la forma última, contradictoria, de la propiedad tribal. En adelante, según los criterios de Marx, esta forma de comunidad no puede ya pertenecer a la formación primaria de la sociedad, ya que en ella la transición hacia la propiedad privada está ya terminada en lo que concierne a las tierras cultivables. Es, por consiguiente, una «nueva forma de comuna», la comunidad de mercado nacida de la verdadera comuna germánica que, desde Maurer, se sitúa antes de las grandes invasiones. Pero justamente porque esta nueva comuna de formación secundaria lleva profundamente la «huella» de la verdadera comuna germánica, «muerta probablemente de muerte violenta en las guerras intestinas y extranjeras», es por lo que le ha sido posible a Maurer reconstruir una, descifrando la otra. Y es «gracias a los caracteres sacados de su prototipo» como después del nacimiento de las relaciones feudales de dependencia personal, iba a convertirse «durante toda la Edad Media en el único foco de libertad y de vida populares». En adelante, para Marx, la verdadera «comuna germánica» es la que existe entre la época de

Julio César y las grandes invasiones, y que se basa en la combinación de la propiedad común del suelo y su explotación parcelaria por familias individuales. Esta comunidad había nacido en Germania de un tipo más arcaico, y «fue el producto de un desarrollo espontáneo en lugar de ser importada, íntegra, de Asia». Debió haber aparecido hacia la época de Julio César, cuando la tierra se repartía cada año, «no ya entre los miembros individuales de una comuna, sino entre las "gentes" *(Geschlechten)* y las tribus de diferentes confederaciones germánicas». «Probablemente, el cultivo se hacía todavía por grupo, en común.» Por tanto, más allá de la «comuna germánica», una tercera forma de comunidad más arcaica se dibuja, comunidad donde la tierra es trabajada en común por grandes grupos familiares, incluso por toda la tribu. En definitiva, Marx sugiere la existencia sucesiva de tres formas de comunidades entre los germanos: la primera, arcaica, corresponde a la época de su instalación en Germania; la segunda se desarrolla espontáneamente en Germania y tiene la forma de una «comuna rural», dualista, cercana a la comuna rusa y prototipo de la comunidad de mercado de la Europa medieval.

Éstas son, junto con los cuadernos de notas sobre *Ancient Society*, las últimas reflexiones importantes que Marx consagra a las sociedades primitivas. Van a servir inmediatamente de guía a Engels en los años 1881-1882, cuando redacte la *Historia de los antiguos germanos, La época franca* y *La marca*. No serán olvidadas cuando redacte *El origen de la familia* (1884), que revisará en 1892. Notemos desde ahora que Marx, que acababa de leer en la misma época a Kovalevski y a Morgan, no ha abandonado la tesis del despotismo oriental, ya que escribe en su segundo borrador de carta a Vera Zassoulitch:

«Hay un rasgo de "comuna agrícola" en Rusia que la llena de debilidad, negativo en todos los sentidos. Es su aislamiento, la falta de vínculo entre la vida de una comuna y la de otra, este microcosmos localizado, *que se encuentra por todas partes* como rasgo *inmanente* a este tipo, pero que por donde se en-

cuentra ha hecho surgir por encima de las comunas un despotismo *más o menos* centralizado. La federación de las repúblicas rusas del Norte prueba que este aislamiento, que parece haber sido *primitivamente impuesto* por la vasta *extensión* del territorio, fue en gran parte *consolidado* por los destinos *políticos* que Rusia tuvo que sufrir desde la invasión mongol.»

¿Abandonará Engels esta tesis? La respuesta, como veremos, es negativa y domina toda interpretación de *El origen de la familia.* Pero antes de abordar esta última obra, nos conviene concluir el *dossier* de la «comunidad germánica» y de la «comuna rusa».

La *Historia de los antiguos germanos* (1882) no contiene más que breves alusiones a su organización agraria, faltando precisamente el párrafo que debía estarle dedicado en el manuscrito.

Engels clasifica a los germanos en el último gran grupo étnico que invadió Europa, «los arios, pueblos cuyas lenguas se agrupan en torno a la más antigua de ellas, el sánscrito». Fueron precedidos por los griegos, los latinos, los escitas y los celtas y seguidos por los eslavos. En la época de César, practican la ganadería, la agricultura en monte quemado y la guerra.

«Estaban muy lejos de ser nómadas en el sentido en que lo son los actuales pueblos de jinetes asiáticos. Es necesario para ello la estepa, y los germanos vivían en la selva virgen. Pero también estaban alejados del nivel de campesinos sedentarios.»

Entre César y Tácito, estos pueblos germanos se sedentarizan y explotan granjas, tanto aisladas como agrupadas, con un régimen de propiedad común del suelo. Desde Tácito hasta las invasiones, desarrollan una industria propia «que se apoya en los modelos romanos», pero que permanece autónoma.

El análisis se hace más preciso en *La época franca.* En la época más antigua, la comunidad germánica englobaba el pueblo entero. «Es a él a quien pertenecía en los orígenes toda la tierra de que se estaba en posesión.» Más tarde, son los habitantes de un «país» ligados por vínculos de parentesco más estrechos quienes reivindicarán la posesión del suelo. Más tarde

todavía, el país cedió las marcas agrarias y forestales a las comunidades de aldea, de las que se desprenderían a continuación múltiples filiales «dotadas de tierras del fondo de la antigua marca de la aldea de origen». La importancia de las relaciones de parentesco disminuye cada vez más y las grandes invasiones acaban definitivamente con ella.

«Así, el pueblo estaba disgregado en una asociación de pequeñas comunidades aldeanas, entre las cuales no existía o apenas existía vínculo económico alguno, porque cada mercado se bastaba a sí mismo, producía para satisfacer sus propias necesidades, y, por lo demás, los productos de los diversos mercados vecinos eran casi exactamente los mismos. Había, por tanto, muy pocas posibilidades de intercambio entre ellos. Y un pueblo así, compuesto únicamente de pequeñas comunidades que tienen ciertamente intereses económicos idénticos, pero que por la misma razón no los tienen comunes, hace de un poder de Estado que no emana de ellas, que se opone a ellas en cuanto extranjero y las explota cada vez más, la condición misma de la supervivencia de la nación.» [123]

La forma de este poder de Estado estuvo condicionada por la forma que tenían en cada momento las comunidades.

«Allí donde —como en los pueblos arios de Asia y en los rusos— nace en un tiempo en el que la comuna cultiva todavía la tierra a cuenta común, o al menos no la afecta a las diferentes familias más que a plazos, donde por consiguiente no se ha constituido todavía la propiedad privada del suelo, el poder del Estado aparece bajo la forma de despotismo.» [124]

Por el contrario, en los países conquistados por los germanos y en los que existía la propiedad privada romana, la propiedad privada de las tierras cultivables, el afodio, se desarrolló, quedando bosques y pastos bajo el control de las comunas. La evolución posterior iba a desembocar en la formación de una aristocracia propietaria de grandes terrenos y al sometimiento gradual de los libres campesinos francos.

123. *L'Origine de la famille*, p. 224.
124. *Ibid.*, p. 224.

En *La marca*, escrito algunos meses después, el cuadro se enriquece más siguiendo muy de cerca los análisis de Marx en su carta a Vera Zassoulitch.

Engels reconstruye, por analogía con las antiguas instituciones suecas, la organización primitiva de los germanos que debían de estar divididos en tribus, centenas, países. Esta organización ha desaparecido probablemente muy pronto. En tiempo de César, los suevos redistribuían cada año el suelo entre los linajes que las cultivaban en común. En la época de Tácito, el suelo era distribuido periódicamente entre las familias conyugales, según un modelo que subsistiría en estado de vestigio en el Hochwald, donde cada tres, seis, nueve o doce años se redistribuían las parcelas de cada pieza de tierra *(Gewann)* entre los miembros de la comunidad aldeana. «El primer fundo que se transformó en propiedad privada individual fue el emplazamiento de la casa.» Más tarde, las tierras arables fueron las que se volvieron propiedad privada, quedando bosques y pastos en uso común. «La constitución de la aldea» no fue más que la constitución de la marca aplicada a una marca de aldea independiente y se transformó en constitución urbana desde que la aldea se transformó en ciudad. De esta organización original de la marca urbana han surgido todas las constituciones urbanas posteriores. Finalmente, los reglamentos de las innumerables asociaciones libres de la Edad Media que no descansan en la propiedad colectiva del suelo fueron copiados de la constitución de marca.

Engels señala, como Marx en 1881, la vitalidad, la «*facilidad de adaptación* casi milagrosa» de la constitución de marca en los campos económicos y políticos. Aunque duramente afectada por las expoliaciones de la nobleza y del clero, no recibe su golpe fatal hasta después que los «progresos considerables de la economía rural, en el curso del siglo XIX, transformaron la agricultura en una ciencia e introdujeron modos de explotación absolutamente nuevos». Económicamente superada, es condenada a desaparecer.

La primera edición de *El origen de la familia* (1884) modifica poco sus análisis. Los cambios se producen en

lo que respecta a la estructura social de las tribus germánicas. Entre César y Tácito, en el momento en el que los germanos se sedentarizan, pasan del estadio *medio* al *superior* de la barbarie,[125] lo que significa, según los criterios de Morgan, que una aristocracia se está desarrollando en el seno de su organización gentilicia, pero que gobierna bajo el control de la asamblea del pueblo. Se encuentran en el mismo estadio que los griegos y los romanos en su «época heroica», es decir, la víspera de pasar al régimen de la propiedad privada y a «la civilización». Después de la conquista de las tierras romanas, la propiedad privada de las tierras arables se desarrolla rápidamente y la organización gentilicia «se diluye en la asociación de marca», donde se reagrupan vencedores y vencidos sobre una base territorial. Sobre esta base se edifican una nobleza nueva y un Estado de tipo nuevo. Sin embargo, la nueva comuna

«guardó el carácter democrático primitivo que es el propio de toda la organización gentilicia, y conservó así algo de sí misma hasta en la forma degenerada que le fue impuesta más tarde, y siguió siendo hasta la época más reciente una eficaz arma en manos de los oprimidos».

Como Engels ha señalado, la influencia de Morgan en lo que concierne a la interpretación de germanos y celtas ha sido mínima. Al suponer, bajo la influencia de Morgan, que el papel del tío materno entre los germanos era la supervivencia de un estadio matrilineal primitivo, Engels había añadido una hipótesis frágil que nada después ha venido a corroborar.

Sin embargo, el debate sobre la comunidad germánica iba una vez más a ponerse sobre el tapete con la aparición en 1890 de otra obra de Kovalevski: *Cuadro de los orígenes y de la evolución de la familia y de la propiedad,* que toca los mismos temas que la obra de Engels. En la edición de 1891, Engels modifica varias

125. Engels asimila las formas de propiedad irlandesa, gala y escocesa a la comunidad germánica, y considera el «sept» irlandés, la tribu germánica, etc., como otras tantas formas, aunque muy diferentes unas de otras, de la organización gentilicia.

veces su texto para recoger las hipótesis de Kovalevski. Éste, comparando su esquema de 1887 de la evolución de las comunidades primitivas con la hipótesis de Morgan sobre la prioridad histórica del parentesco matrilineal respecto al parentesco patrilineal, había hecho de la gran comunidad familiar patriarcal que se encuentra entre los eslavos del sur el estadio intermedio entre la familia de derecho maternal y la familia conyugal moderna. Aplicando esta hipótesis al problema controvertido de la naturaleza de la «comunidad germánica», Kovalevski pretendía que el estado de cosas descrito por Tácito no presuponía la comunidad de la marca o de aldea, sino la comunidad doméstica que mucho más tarde había dado nacimiento a la comunidad aldeana. Es en esta época cuando los campos y los prados son distribuidos periódicamente y luego definitivamente, quedando bosques, pastos y aguas como propiedad común o anexo de la propiedad privada. La representación de la estructura social y de la cronología de la comunidad germánica se encontraba profundamente modificada incluso si nada hubiera cambiado en la interpretación de sus puntos de partida y de llegada. Engels concluye, dejando la cuestión abierta:

«Parece que para Rusia este desarrollo de los hechos está perfectamente demostrado por la historia. En lo que respecta a Alemania y, en segundo lugar, a los otros países germánicos, no se podría negar que, bajo diversos aspectos, esta hipótesis (de Kovalevski) explica mejor los documentos y resuelve más fácilmente las dificultades que la hipótesis admitida hasta aquí, que hace remontar hasta la época de Tácito la comunidad aldeana. Los documentos más antiguos, por ejemplo, el Código Laureshamense, se explican mucho mejor, en conjunto, con la ayuda de la comunidad doméstica que con la comunidad de marca y de aldea. Pero, por otra parte, esta hipótesis plantea nuevas dificultades y nuevas cuestiones, que quedan sin resolver. Solamente nuevas investigaciones podrán decidir en su caso. Sin embargo, no puedo negar que el estadio intermediario de la comunidad doméstica tiene también mucha verosimilitud en lo que concierne a Alemania, Escandinavia e Inglaterra.» [126]

126. *L'Origine de la famille*, pp. 131-132.

Si, en vísperas de la muerte de Engels, el debate no quedaba cerrado en lo que concierne a la interpretación de la «comunidad germánica», sí parece que lo estaba en lo que concierne si no a la naturaleza de la comuna rusa, al menos a su porvenir, a su posibilidad de evolucionar directamente hacia una forma socialista de producción. En tres cartas a Danielson[127] en 1892 y 1893, Engels se inclina hacia la conclusión de que las posibilidades para la comuna rusa de conocer un nuevo desarrollo habían muerto definitivamente.

Danielson, el 27 de enero de 1893, plantea de nuevo a Engels la vieja cuestión: «La gran industria es necesaria en Rusia, pero, ¿es necesario que se desarrolle bajo la forma capitalista?» Engels responde —citando la carta de Marx a Chukovski de 1877 y el prefacio a la edición rusa del *Manifiesto* (1882)— que en una cierta época

«la comuna y, hasta cierto punto, el "artel", contienen los gérmenes de un desarrollo que podría evitar a Rusia el régimen capitalista, pero a condición de que sobreviniera un impulso del exterior en forma de cambio del sistema económico en Occidente. Pero este cambio no se ha producido todavía. El trastorno que el desarrollo de la gran industria va a provocar en el país más campesino de Europa será más agudo que en ningún otro lugar».

Y el 17 de octubre, Engels concluye:

«Tengo miedo de que la institución de la comuna sea condenada, pero por otro lado el capitalismo abre nuevos horizontes y nuevas esperanzas. Mire lo que ha hecho y lo que todavía hace en Occidente. Una gran nación como la suya supera toda crisis. No hay grandes males históricos sin un progreso histórico compensador. ¡Que el destino se cumpla!»

Para pronunciar la oración fúnebre de este «gentilgesellschaft» precivilizado, Engels ha reencontrado los acentos de Marx en 1853, señalando el lado positivo de la dominación del capitalismo inglés en las Indias.

127. Engels a Danielson, 22 septiembre 1892, 24 febrero 1893, 17 octubre 1893.

Nos es necesario ahora volver atrás e indicar los cambios que las tesis de Morgan han introducido en la concepción de Marx y Engels de la sociedad primitiva.

F) El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado (1884)

Publicado en 1877, *Ancient Society*, de Morgan, fue descubierto y comentado por Marx a finales de 1880 después de la lectura de Kovalevski. La obra revistió inmediatamente tal importancia a sus ojos que se lanzó a un vasto programa de lectura de obras recientes sobre las instituciones primitivas y sobre la prehistoria,[128] y esbozó los elementos de una obra sobre el tema. Las circunstancias (muerte de su esposa a fines de 1881, enfermedad) impiden la empresa. En 1884, Engels, empujado por Kautski y Bernstein, escribe en algunas semanas *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado*. Esta rapidez de ejecución indica, por lo pronto, que Engels ha querido sobre todo *presentar* al público los resultados de Morgan, *completándolos* con los materiales que Marx y él habían *ya elaborado* antes del descubrimiento de Morgan. Indica igualmente, como Marx y Engels lo han señalado destacadamente, que gracias a sus investigaciones y conclusiones anteriores, estaban dispuestos a reconocer la riqueza de los trabajos de Morgan y a incorporarlos. A sus ojos, la aportación de Morgan era fundamental en cuatro puntos:

1. De una manera general, Morgan había demostrado que las relaciones de parentesco *dominan* la historia primitiva de la humanidad y que estas relaciones tienen una *historia* y una *lógica*. Había descubierto que los sistemas de parentesco en las sociedades son clasificatorios y no descriptivos y reposan sobre el cambio de mujeres entre grupos, que la exogamia no se

128. Los cuadernos de Marx que contienen extractos de MAINE, *Lectures on the early history of institutions;* de PHEAR, *The Aryan village in India and Ceylon;* de DAWKINS, *Early man in Britain;* de SOHM, *Frankisches Recht und Römisches Recht*. En la misma época, Engels lee y utiliza a Dawkins y otros prehistoriadores para redactar *Sobre la historia de los antiguos germanos.*

opone absolutamente a la endogamia a nivel de la tribu. Había mostrado que el clan es la forma dominante de organización social en todos los pueblos que habían superado el estadio del salvaje y sirve de punto de partida en su evolución hacia la civilización. Había distinguido dos formas de clan, la una matrilineal, la otra patrilineal, y planteado de un modo general la prioridad lógica e histórica de los sistemas matrilineales sobre los sistemas patrilineales, llegando así por su lado a una de las hipótesis de Bachofen. Describiendo con detalle, a través de la «liga iroquesa», el funcionamiento de la organización clánica, había aclarado puntos insolubles hasta entonces de la historia primitiva de los griegos, latinos y germanos.

2. Morgan había supuesto y buscado el establecimiento de una correlación entre las formas de producción, las formas de parentesco y las formas de conciencia social. Había distinguido dos grandes épocas en la prehistoria de la humanidad, el salvajismo y la barbarie, a su vez divididos en tres estadios, inferior, medio y superior. La historia primitiva adquiría una *coherencia* global y una *profundidad* múltiple. La época de la barbarie constituía un estadio decisivo del progreso de la humanidad, con la invención posterior de la ganadería, de la agricultura, el desarrollo de la organización tribal y la descomposición de la sociedad gentilicia.

3. Morgan había opuesto la historia primitiva de la humanidad, bajo formas salvajes y bárbaras, a la civilización y caracterizado esta oposición como entre sociedades sin clases organizadas según relaciones de parentesco, de una parte, y sociedades de clases dominadas por el Estado y basadas en la propiedad privada, el cambio y la acumulación de riquezas, de otra.

4. Morgan había planteado la civilización misma como una época transitoria de la evolución de la humanidad que conduce, según las leyes del progreso, al «renacimiento —bajo una forma superior— de la libertad, de la igualdad y de la fraternidad de las antiguas gentes».[129]

129. MORGAN, *Ancient Society*, p. 552; ENGELS, *L'Origine de la famille*, p. 163.

Esta simple enumeración manifiesta ya la convergencia de las obras de Morgan y los resultados obtenidos anteriormente por Marx y Engels. Desde los *Formen* hasta la carta a Vera Zassoulitch y *La marca*, éstos no han cesado de desarrollar tres de los temas enumerados: a) la historia evoluciona de formas de organización basadas en el parentesco y la propiedad común (formación primaria) a sociedades de clases basadas en la propiedad privada (formación secundaria); b) la historia primitiva comporta múltiples estadios y la evolución ha cambiado de ritmo con la invención de la ganadería y la agricultura; c) la civilización es una época de transición que lleva a una sociedad comunista de nuevo tipo.

Un punto enteramente nuevo es el análisis de las *formas* y de la *evolución* de las relaciones de parentesco en las sociedades primitivas y la distinción de estas formas totalmente confundidas de 1845 a 1881 bajo el término global de «estructuras tribales». La noción de tribu[130] recibe en adelante una definición precisa y corresponde a una forma tardía de la evolución de las sociedades primitivas. Otro punto es la importancia de las formas preagrícolas de existencia social que Marx considera en 1858 como anteriores al punto en que la evolución comienza verdaderamente. En adelante, por el contrario, será en este estadio inferior de la barbarie donde triunfe el clan, forma fundamental de organización social de la sociedad primitiva y clave para la comprensión de la historia antigua occidental.

El iroqués, cazador y horticultor, se convierte en el prototipo de la grandeza y de los límites de la antigua sociedad, el símbolo del libre bárbaro.[131]

Esta convergencia de investigaciones y de conclusiones explica que Marx y Engels vayan a poder *recoger* sin dificultad las aportaciones enteramente nuevas de Morgan y a la vez *completarlas* con sus propios resultados.[132] En el vasto cuadro de la historia de la huma-

130. *L'Origine de la famille*, p. 87.
131. *Ibid.*, pp. 92, 105.
132. *Ibid.*, p. 145: «*El Capital* de Marx no será ya tan necesario como el libro de Morgan.»

nidad bosquejado por Morgan, Engels introduce gran número de conclusiones antiguas. Todas o casi todas conciernen a la época bárbara, más particularmente al estadio de su descomposición y de la aparición de la civilización. Basta enumerarlas para que aparezca la continuidad con sus obras anteriores. Por ejemplo, con la invención de la agricultura en el estadio medio de la barbarie, la propiedad territorial se desarrolla sobre una base tribal.

«Las tierras cultivadas quedarán todavía propiedad de la tribu, confiando su utilización primero a la gens; más tarde, la gens la confiará a las comunidades domésticas, y finalmente a los individuos, no teniendo éstos más que derechos de posesión tan sólo.» [133]

Con el descubrimiento y aplicación del hierro, las comunidades agrícolas bárbaras progresan rápidamente.

«La ciudad se convierte en la sede central de la tribu o de la confederación de tribus... el artesanado se separa de la agricultura... la esclavitud se convierte en un componente esencial del sistema social.»

Con los progresos de la división del trabajo, la producción de mercancía y la economía monetaria se desarrollan ampliamente y minan la antigua organización comunitaria. La oposición entre ciudad y campo se consolida. El intercambio había sido esporádico en su origen y practicado de tribu en tribu, después entre pueblos pastores y agricultores, y el ganado había adquirido función de moneda. En definitiva,

«la civilización es, por consiguiente, el estadio de desarrollo de la sociedad donde la división del trabajo, el cambio que resulta de ello entre los individuos y la producción mercantil que engloba estos dos hechos llegan a su pleno desarrollo y conmocionan toda la sociedad anterior».[134]

«El fundamento de la civilización es la explotación de una

133. *Ibid.*, p. 147.
134. *Ibid.*, p. 159.

clase por otra, y su desarrollo se mueve totalmente en una contradicción permanente (...). Con esta organización por base, la civilización ha llevado a cabo cosas de las que la antigua sociedad gentilicia no había sido capaz en absoluto. Pero las ha llevado a cabo movilizando los instintos y las pasiones más innobles del hombre y desarrollándolos en detrimento de sus restantes aptitudes.»[135]

Este inventario incompleto es suficiente para establecer la continuidad entre *El origen de la familia* y las obras anteriores, pero importa más analizar la novedad de Morgan y de Engels. Hecho esto, será necesario todavía responder a la cuestión de saber si Engels, en 1884, había abandonado las nociones, elaboradas de 1853 a 1881, de despotismo oriental y de modo de producción asiático.

La aportación radicalmente nueva de Morgan, como hemos visto, es su análisis de las relaciones de parentesco en las sociedades primitivas y su tentativa de recolocarlas en un orden lógico de evolución, de reconstruir su «historia».

¿Cómo procedió Morgan para reconstruir este pasado?

Parte de un hecho observado en los iroqueses, que Morgan conocía particularmente. En éstos, «el sistema de parentesco estaba en contradicción con sus relaciones de familia reales». Mientras que no podía caber duda alguna acerca de las personas que eran su padre, madre, hija, hermano, hermana, estos términos se aplicaban igualmente a categorías más vastas de personas que nosotros designamos como tíos paternos, tías maternas, etc. Los primos paralelos eran considerados como hermanos y hermanas, los primos cruzados (descendientes de hermanas del padre y hermanos de la madre) eran considerados como los únicos primos. Después de una vasta encuesta y el examen de más de 250 nomenclaturas de parentesco de grupos dispersos por todo el mundo, Morgan se había persuadido de que la contradicción propia del sistema de parentesco iroqués se volvía a encontrar en las Indias, en América

135. *Ibid.*, p. 162.

del Norte,[136] etc. Para explicar este fenómeno universal, Morgan supuso que el sistema de parentesco correspondía a una forma de familia desaparecida anteriormente, y que descifrando aquél se podía reconstituir ésta. Esta contradicción traducía la desigual velocidad de evolución de la familia, elemento activo, dinámico, y de los sistemas de parentesco, elementos pasivos. Morgan procedía, por tanto, de manera análoga a la de los paleontólogos.

«Con la misma certeza con que Curier podía concluir, a partir de los huesos marsupiales de un esqueleto animal encontrado cerca de París, que este esqueleto pertenecía a un canguro y que los canguros, entonces desaparecidos, habían vivido anteriormente en este lugar, con la misma certeza podemos concluir de un sistema de parentesco históricamente transmitido, la existencia de una forma de familia hoy desaparecida y que le corresponde.» [137]

Comparando los 250 sistemas de parentesco y formas de familia que había logrado reunir, Morgan creyó descubrir en la familia hawaiana la forma de familia correspondiente a la terminología de parentesco de los iroqueses, pero como el sistema de parentesco hawaiano no correspondía ya a la forma de familia hawaiana, era necesario progresivamente remontarse hacia

«una forma de familia todavía más original, cuya existencia nadie ha podido establecer, pero que *debe* necesariamente haber existido, porque sin ella, el sistema de parentesco no habría podido existir».

Esta forma originaria no podría ser más que un estado de «promiscuidad sexual» entre los miembros de la horda primitiva. En este estado, todos los hermanos y las hermanas, los padres y los hijos, eran maridos y esposas y el incesto no existía. La etapa siguiente ha visto nacer la prohibición del matrimonio entre descendientes y ascendientes, mientras que hermanos

136. MORGAN, *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family* (1871).
137. *L'Origine de la famille*, p. 35.

y hermanas en cada generación seguían siendo maridos y esposas. La familia, por tanto, debía entonces ser «consanguínea». «Ni siquiera los pueblos más groseros»[138] aportaban una prueba incontestable; pero tal forma «ha tenido que existir, porque el desarrollo ulterior de la familia la supone obligatoriamente y el sistema hawaiano nos fuerza a admitirla».

El segundo progreso fue prohibir el matrimonio entre hermanos y hermanas uterinos, y después entre hermanos colaterales. La familia «punalúa» reemplazó a la familia consanguínea. Los hombres eran los esposos comunes de un grupo de mujeres que no eran sus hermanas, y recíprocamente, las hermanas eran las esposas comunes de hombres que no eran sus hermanos. Esta forma de familia explica el sistema de parentesco iroqués, pero sin embargo, éste coexistía con una forma diferente de familia «aparejada», donde el número de prohibiciones de matrimonio es mayor todavía y donde la pareja toma cada vez mayor importancia. En todas las formas precedentes de matrimonio por grupo, la descendencia no podía ser establecida con plena seguridad más que a través de la madre. La organización social a la que corresponde la familia «aparejada» toma entonces la forma de un conjunto de todos los descendientes de una mujer entre los cuales el matrimonio quedaba en adelante prohibido.

El clan, en su primera forma, no podía ser más que matrilineal. El clan constituyó la

«base del régimen social de la mayor parte de los pueblos bárbaros, si no de todos, y desde la que, tanto en Grecia como en Roma, pasamos inmediatamente a la civilización».[139]

Al clan matrilineal sucedió el clan patrilineal, que no cobró todo su desarrollo más que en el antiguo mundo después de que la aparición de la ganadería modificara las relaciones de producción y las formas de propiedad en provecho de los hombres. Esta «derrota histórica del sexo femenino» fue «una de las revolu-

138. *Ibid.*, p. 41.
139. *Ibid.*, pp. 41-42.

ciones más radicales que haya conocido la humanidad, pero que no tocó a ningún miembro vivo de una gens». El desarrollo de la ganadería y después de la agricultura, dio nacimiento a la familia patriarcal y ésta a la familia conyugal moderna.

A partir del régimen de clanes, se había desarrollado la organización tribal y posteriormente la confederación de tribus, punto el más elevado que han logrado alcanzar los indios más evolucionados de América, los iroqueses, aztecas e incas.

Una tribu [140] es un conjunto de clanes que tienen un territorio y un dialecto particulares, representaciones religiosas y cultos comunes. Elige sus jefes, es dirigida para sus asuntos comunes por un consejo de tribu, con un jefe supremo a su cabeza, con poderes reducidos. El pueblo guarda siempre el derecho de intervenir en las deliberaciones.

Esta organización, según Morgan, era la «de una democracia militar». En tanto que militar, implicaba formas excepcionales de autoridad, reservadas a los jefes de guerra; en tanto que democracia, excluía la presencia de clases antagonistas y de un Estado. Los reinos, imperios, reyes, señores, descubiertos por los españoles en México y en Perú, no eran, por tanto, más que productos de su imaginación, de su ignorancia y de sus prejuicios occidentales y venían a contradecir a todos los conocimientos científicos acumulados acerca de las estructuras de la sociedad gentilicia india.[141] Estos aná-

140. *Ibid.*, pp. 87-89.

141. *Cf.* MORGAN, *Montezuma's Dinner*, «North American Review», vol. 122, 1876, p. 269, artículo polémico consagrado al libro de BANCROFT, *Natives Races of the Pacific States*, que Marx y Engels habían leído y comentado en 1882. El artículo pone en evidencia los *a priori* teóricos de Morgan y su impotencia para imaginar que ciertas formas de Estado puedan aparecer sobre la base de relaciones comunitarias. Hemos verificado las citas de Morgan tomadas a Herrera y Clavijero. Están todas mutiladas de lo que va contra su tesis. Ver en este punto a Charles GIBSON, *Lewis H. Morgan and the Aztec Monarchy*, «Southwestern Journal of Anthropology», 1947, pp. 77-84. Las consecuencias nefastas en etnología y en arqueología del esfuerzo de Morgan por alinear a la sociedad azteca con la de ios iroqueses, han sido señaladas por vez primera por MORENO, *La organización política y social de los aztecas*, Méjico, 1931, después por P. KIRCHHOFF, A. CASO y por el marxista Friedrich KATZ, *Die Sozialökonomische Verhältnisse bei den Azteken im 15º und. 16º Jahrhundert*, 1956, c. 10: «Les classes sociales».

lisis y conclusiones son enteramente aceptados por Engels, que señala, sin embargo, en 1884 como en 1891, que no son más que un «esbozo provisional que durará todo el tiempo que lo permita la documentación conocida». Llegará incluso a escribir en 1891:

> «Este descubrimiento que volvía a encontrar, en la gens primitiva organizada según el derecho maternal, el estadio que precede a la gens según el derecho paternal, tal y como se conoce en los pueblos civilizados, tiene para la historia primitiva la misma importancia que la teoría darwiniana de la evolución para la biología y la teoría marxista de la plusvalía para la economía.»

La historia no ha confirmado enteramente este juicio, aunque la mayor parte de los especialistas de las sociedades primitivas han suscrito el elogio de Engels que ven en Morgan «el principio de una nueva era en el estudio de la prehistoria».[142] Pero, ¿qué es lo que aporta Engels de nuevo, respecto a sus obras anteriores y a Morgan, en *El origen de la familia*?

Hay, ante todo, el análisis del nacimiento de la civilización y de las formas de transición al Estado en Grecia, Roma y en los germanos. Todos estos pueblos vivían en una «democracia militar» salida de las gens, fratrías y tribus, en las que estaba basada. Las conclusiones de Engels están hechas con cierta prudencia porque sólo se conoce la historia griega lo bastante para poder reconstruir este proceso. La historia primitiva de Roma queda rodeada de «una gran oscuridad», y es

> «imposible decir nada cierto sobre la fecha, el desarrollo, las circunstancias de la revolución que pone fin a la antigua organización gentilicia. Sólo se puede afirmar con seguridad que las luchas entre la plebe y los patricios fueron su causa».[143]

Engels, pues, distingue tres formas de transición al Estado.

142. Recordemos que la obra de Cl. Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires de la Parenté* (1947) está dedicada a L. H. Morgan.
143. *L'Origine de la famille*, p. 119.

«Atenas presenta la forma *más pura*, más clásica. Aquí, el Estado, que toma la preponderancia, *nace directamente de los antagonismos de clase* que se desarrollan en el interior mismo de la sociedad gentilicia. En Roma, la sociedad gentilicia pasa a ser una sociedad cerrada, en medio de una plebe numerosa que queda fuera de ella, privada de derechos pero abrumada de deberes; la victoria de la plebe da al traste con la antigua organización gentilicia; erige sobre sus ruinas al Estado, en el que la aristocracia gentilicia y la plebe pronto desaparecerán totalmente. Por último, en los germanos (vencedores) del Imperio Romano, *el Estado nace directamente de la conquista* de vastos territorios extranjeros, que la organización gentilicia no ofrece medio alguno de dominar.» [144]

Aunque esta formulación es nueva, sintetiza, sin embarzo, múltiples observaciones hechas por Marx desde la época de los *Grundrisse*. Por lo demás, los descubrimientos arqueológicos y epigráficos hechos después de la muerte de Engels relacionados con las civilizaciones cretense, micénica y etrusca, han reducido mucho el alcance de estos análisis. La novedad del texto está, en definitiva, en otra parte, en la definición de los tres caracteres fundamentales del Estado: la distribución de sus súbditos según el *territorio*; la institución de una *fuerza* pública, y el derecho de recaudar *impuestos*. Esta definición viene a completar el conjunto de los análisis teóricos que Marx y Engels habían dedicado al Estado, cuyo origen y contenido de clase habían demostrado de 1844 a 1845. La conclusión de *El origen de la familia* recoge, a la luz de los conocimientos acumulados sobre las sociedades primitivas, las tesis formuladas en 1874, en la *Crítica de los programas de Gotha y de Erfurt* de los socialdemócratas alemanes y, en 1877, en el *Anti-Dühring*.[145]

144. *Ibid.*, p. 155.

145. Engels, «Sur l'autorité», enero-febrero 1874. «El Estado, autoridad política, después de la revolución, desaparecerá como función política y guardará sus funciones administrativas de vigilancia de los verdaderos intereses de la sociedad.» *Cf.* cartas de Engels a Bebel, 18-28 de marzo de 1875, comentando la experiencia de la Comuna de París. «La Comuna no era ya un Estado en el sentido propio de la palabra. Me gustaría sugerir que la palabra "Estado" fuera por todas partes reemplazada por "*Gemeinwesen*", esta bella palabra antigua alemana que corresponde al vocablo francés "comuna".»

Es en mayo de 1875 cuando Marx redacta la *Crítica del programa de Gotha*.

«El Estado, por tanto, no ha existido eternamente. Ha habido sociedades que se las arreglaron sin él, que no tuvieron la menor noción del Estado ni del poder de éste. Al llegar a cierta fase del desarrollo económico, que estaba ligada necesariamente a la división de la sociedad en clases, esta división hizo del Estado una necesidad. Ahora, nos aproximamos con rapidez a una fase de desarrollo de la producción en que la existencia de estas clases no sólo deja de ser una necesidad, sino que se convierte en un obstáculo directo para la producción. Las clases desaparecerán de un modo tan inevitable como surgieron en su día. Con la desaparición de las clases desaparecerá inevitablemente el Estado. La sociedad, reorganizando de un modo nuevo la producción sobre la base de una asociación libre de productores iguales, enviará toda la máquina del Estado al lugar que entonces le corresponderá: al museo de antigüedades, junto a la rueca y al hacha de bronce.» [146]

Más tarde, en enero-febrero de 1917, en pleno período revolucionario, Lenin redactó a partir de estos textos, sus notas sobre *El Marxismo y el Estado.*

Antes de hacer el balance crítico de las tesis de Marx y Engels tenemos que contestar a una última cuestión: ¿Engels ha abandonado en 1884 las nociones de despotismo oriental y de modo de producción asiático? La respuesta es negativa, y por varias razones.

En primer lugar, en 1884, en la época misma en que decide redactar un texto sobre Morgan y algunas semanas antes de comenzar,[147] vuelve a utilizar las tesis sobre el despotismo oriental en dos cartas a Bebel [148] y a Kautsky,[149] donde critica la noción de «socialismo de Estado» que desarollan ciertos socialdemócratas:

«Sería bueno que alguien se tomara el esfuerzo de elucidar el "socialismo de Estado" que se extiende ahora, utilizando el ejemplo de Java, donde su práctica se encuentra en plena expansión... Se puede ver aquí cómo sobre la base del viejo comunismo de comunidad los holandeses organizaron la producción bajo el control del Estado... Resultado: las "gens" son mantenidas en el estadio de la estupidez primitiva, y setenta millones de marcos entran anualmente en el Tesoro nacional holandés... Incidentalmente, esto prueba cómo en nuestros días el comunismo primitivo proporciona aquí, lo mismo que en la India

146. *L'Origine de la famille*, p. 159.
147. El 24 de marzo, Engels anuncia a Kautski que va a ponerse a trabajar para saldar una especie de «deuda» con Marx.
148. Carta de Engels a Bebel, 18 enero 1884.
149. Carta a Kautski, 14 febrero 1884.

y en Rusia, la más amplia y la más bella base de explotación y de despotismo, y cómo en las condiciones de la sociedad moderna, viene a ser un anacronismo irritante (que es necesario suprimir o desarrollar hacia adelante) no menor que el de las asociaciones independientes de marca de los cantones...»

Luego, en 1890, en una carta a C. Schmidt,[150] Engels retoma la idea de que el Estado aparece cuando aquellos que estaban al servicio de su comunidad transformaban su poder de función en poder de explotación. ¿Cómo se articulan, entonces, *el origen de la familia* y los textos anteriores?

En el *Anti-Dühring,* Engels sugería la existencia de dos vías para el desarrollo de las relaciones de servidumbre y la aparición del Estado. Una, la del cambio gradual de los poderes de funciones de ciertos individuos en poderes de explotación. Es la vía que lleva al despotismo oriental. Dura tanto como las antiguas comunidades, es decir, milenios. Pero al lado de este proceso de formación de clases, tiene lugar otro. En los países donde la vieja propiedad común del suelo se había ya desintegrado, o al menos donde el cultivo en común había cedido el paso al cultivo separado de parcelas de tierra a cargo de las familias respectivas, la producción se había desarrollado hasta el punto de que la fuerza de trabajo de un hombre podía producir más de lo necesario para su subsistencia. La fuerza de trabajo adquiere un valor. Se inventó la esclavitud. La guerra proporcionó los esclavos. La esclavitud se convirtió en seguida en una forma dominante de producción en todos los pueblos que se habían desarrollado más allá de la vieja comunidad, para llegar a ser finalmente una de las principales razones de su decadencia. Fue la esclavitud la que hizo posible la división de trabajo entre agricultura e industria a una amplia escala, y por consiguiente, el helenismo, «la flor en plenitud del mundo antiguo».

El último capítulo de *El origen de la familia* titulado «Barbarie y civilización», retoma palabra por palabra esta forma de transición y demuestra que Engels trata exclusivamente en su obra de esta segunda vía de desa-

150. Carta del 27 octubre 1890.

rollo.[151] ¿Por qué privilegia esta segunda vía de evolución? Por dos razones. Por un lado, porque es la *única* que condúce al pleno desarrollo de la civilización, es decir, de las sociedades de clases donde reinan la propiedad privada y la producción mercantil; por otro, porque lleva a este desarrollo *por el camino más corto.*

> «De la gens que constituye la base del sistema social de la mayor parte de los pueblos bárbaros de la tierra, si no de todos, en Grecia como en Roma, pasamos *inmediatamente* a la civilización.»

La primera vía de evolución que lleva al modo de producción asiático y al despotismo oriental está, por tanto, descartada del análisis porque constituye una fase de transición hacia la civilización, inacabada, en la medida en que se mantienen vigentes las viejas comunidades comunistas. En favor de estas razones, Engels escribe, de una parte:

> «Renunciaremos por falta de espacio a entrar en detalle en lo que respecta a las instituciones gentilicias que, en nuestros días, persisten de una forma más o menos pura en los pueblos salvajes y bárbaros más diferentes, o a buscar sus huellas en la historia *antigua* de los pueblos *civilizados* de Asia.»

De otra parte, en 1885, no suprime de la segunda edición del *Anti-Dühring* los pasajes que hemos citado. Indica que le hubiera gustado haberlos cambiado, y remite explícitamente a *El origen de la familia,* lo que demuestra bastante que las dos obras se complementan más de lo que se excluyen. No ha habido, por tanto, abandono en Engels de sus tesis sobre el modo de producción asiático.[152] Son dejadas de lado en cuanto conciernen a una vía hacia la «civilización» que Engels consideraba como inacabada, y es por esta razón que ha renunciado a analizarla en su obra. En realidad, el hecho de que el empalme de *El origen de la familia* con los textos anteriores de Marx y Engels sobre las sociedades

151. *L'Origine,* pp. 147-151.
152. Contrariamente a lo que había avanzado en el «Cahier du C.E.R.M.», *La notion de mode de production asiatique et les schémas marxistes d'évolution des societés* (1964), y mi artículo en «Temps Modernes», *La notion de mode de production asiatique* (1965, pp. 2002-2027).

primitivas no se haya señalado explícitamente ha empezado a jugar un papel negativo sólo *a partir del momento* en que el marxismo se ha convertido en un dogma y ha transformado un esquema válido *para Occidente* en «una marcha fatal impuesta por el destino a todos los pueblos». Sin embargo, en *El origen de la familia* se opera un cambio con respecto a la carta a Vera Zassoulitch (1881). En este último texto, la comuna rural se había transformado en la forma más reciente de las comunidades primitivas, forma que «había roto el fuerte pero estrecho vínculo del parentesco y se había vuelto más capaz de adaptarse, extenderse y de sufrir el contacto con los extranjeros». En 1882, en *La época franca*, Engels señala que la inmigración a tierra romana destruyó la asociación germánica consanguínea del «país». Ahora bien, en 1884 concede a las comunidades hindúes y germánicas, y en 1893 a la comuna rusa, el estatuto de comunidades gentilicias y, por tanto, consanguíneas.[153] Colgando así de manera masiva la etiqueta «gentilicio» a todas estas comunidades agrícolas, Engels perdía en parte la riqueza de las distinciones hechas por Marx y él mismo en 1881.

Sin embargo, Engels tuvo dos posibilidades en *El origen de la familia* para tratar del despotismo oriental: cuando hace alusión a la «pseudomonarquía» de los griegos y de los romanos y a la de los aztecas y de los incas (quienes, según Marx en los *Formen*, vivían bajo la autoridad de un Estado despótico). Las dos ocasiones quedaron fallidas, por haber seguido demasiado fielmente a Morgan. Engels, como Morgan, declara que la aparición de una «nobleza espontánea» y de reyes en el seno de las organizaciones tribales «no cambia el carácter fundamental original de la constitución gentilicia.[154] Por lo demás, el punto no queda perfectamente claro en Engels, ya que a propósito de la antigua nobleza ateniense y del desarrollo de la esclavitud declara:

153. *L'Origine de la famille*, pp. 147-155; carta a Danielson, 17 octubre 1893.
154. *Ibid.*, p. 119.

«El antagonismo de *clases* sobre el cual descansan las instituciones sociales y políticas, *no era ya* el antagonismo entre *nobles y gens del común* sino entre esclavos y hombres libres, entre metecos y ciudadanos.»[155]

Si el problema fundamental que *aclara* la noción de modo de producción asiático y la *supera* es el problema de la génesis de una aristocracia tribal y de un poder de Estado en manos de esta nueva clase, la ocasión para tratar de ello se le presentó y se le retiró a la vez a Engels. Se le retiró en lo que concierne a los aztecas y los incas por una confianza excesiva en la crítica que Morgan hace de Bancroft. Confianza que está explicada fácilmente por el prestigio de Morgan y la importancia de sus descubrimientos. En lo que concierne a la polémica de la «Basileia» en los griegos, la paradoja es todavía mayor, aun cuando las razones sean menos subjetivas. Porque en el momento en que Morgan escribía, Schliemann acababa apenas de hacer sus excavaciones de Troya (1870-1873) y Micenas (1874). En 1878 publica una obra sobre ésta, y en 1888 reconoce el emplazamiento del palacio de Minos. La edad de bronce griega acababa de ser descubierta después de haber redactado Morgan y Engels sus obras, pero la importancia de este descubrimiento no fue reconocida por los especialistas hasta que sir Evans, en 1900-1905, exhumó la civilización minoana-cretense. La interpretación de los poemas homéricos en los que se apoyaban Morgan, Marx y Engels para establecer la existencia de una «democracia militar», en los griegos iba a ser cuestionada. Por una singular paradoja, estas excavaciones restituyen a los griegos unos reyes que no eran «Basileus», sino «Anax».

La generalización crítica de Morgan y de Marx se encontraba debilitada en el mismo momento en que se confirmaba su interpretación del «basileus», porque la «Basileia» de la ciudad griega no era en absoluto una realeza ni incluso una herencia de las antiguas monarquías de la edad de bronce, sino una institución propia en una época en la que la antigua «monarquía» se en-

155. *Ibid.*, p. 111.

contraba destruida definitivamente, en la que una vida social centrada en torno al palacio quedaba abolida para siempre y en la que un personaje, el rey divino, desaparecía del horizonte griego.[156]

Así, por razones que dependen ampliamente del estado de los conocimientos de su tiempo, las ocasiones que habrían podido permitir a Engels conectar explícitamente las tesis sobre el despotismo oriental con las de *El origen de la familia*, quedaron fallidas. Al menos, no tuvieron todavía el suficiente «peso de evidencia». Aquí se acaba el análisis histórico de las obras de Marx y Engels, que tratan de las sociedades primitivas y de la evolución de la humanidad hacia las sociedades de clases. Es necesario todavía valorar la actualidad y proponer alguna de las vías de la investigación marxista de mañana en este campo.

156. *Cf.* J. P. VERNANT, *Les Origines de la pensée grecque* (1962), p. 25.

II. El pensamiento de Marx y de Engels, hoy, y las investigaciones de mañana

Podemos resumir a grandes rasgos la evolución del pensamiento de Marx y Engels acerca de las sociedades sin clases y acerca de las formas de aparición del Estado, así como de las relaciones de clase.

Desde *La ideología alemana* hasta los años 1853, Marx y Engels han tenido que construir un esquema muy simplificado de la evolución de las sociedades en orden a ilustrar su descubrimiento fundamental: que la vida social tiene su fundamento último en las formas y estructuras de los diversos modos de producción. Cuatro etapas aparecen esbozadas: la comunidad tribal que corresponde a las formas primitivas de la economía (caza, pesca, ganadería, primeras formas de agricultura); la comuna grecolatina, que tiene forma de Estado; la sociedad feudal y la sociedad burguesa. Las razones del paso de la comunidad tribal al Estado-ciudad antiguo apenas son sugeridas. La transición de la antigüedad a la sociedad feudal es dibujada a grandes rasgos; el papel de las invasiones germánicas sólo queda mencionado, pero no recibe desarrollo importante alguno.

En 1853, la India hace su entrada en este esquema y con ella el Oriente, cuyos caracteres típicos se encuentran resumidos en la historia de la India. El análisis del estadio tribal, patriarcal, apenas esbozado en 1845, se enriquece considerablemente, al mismo tiempo. Se plantea con rigor el problema del nacimiento del Estado y de sus formas de aparición y recibe una solución original. La existencia de múltiples comunidades agrícolas aisladas y que exigen una amplia cooperación para los trabajos de interés colectivo, es la base sobre la que se monta una forma despótica de Estado. Esta estructura, que combina comunidades aldeanas y Estado central despótico, constituye una forma de transición de la sociedad primitiva bárbara a la civilización. Pero en la medida en que el aislamiento de las

comunidades y su estructura arcaica impiden todo progreso decisivo de las fuerzas productivas, esta transición queda interrumpida, y Asia se estanca en una miseria milenaria al margen de la gran corriente que conduce al capitalismo. Sin embargo, la evolución occidental no puede ser reconstruida ni comprendida sino a partir de las formas asiáticas, consideradas como supervivencias de lo que fue su punto de partida.

En 1858, el secreto de la plusvalía y de la formación de la ganancia acaba de ser descubierto por Marx. La *Crítica de la economía política* encuentra su fundamento definitivo. El problema de las condiciones históricas de la aparición del capitalismo puede ya ser planteado científicamente. La singularidad de las relaciones de producción capitalistas que enfrentan —y combinan— a los propietarios de los medios de producción y del dinero con los asalariados, propietarios únicamente de su fuerza de trabajo, es puesta en contraste con algunas formas precapitalistas de producción. Un nuevo esquema de evolución histórica entra en vigor; esquema que incluye los análisis de 1853 sobre las formas asiáticas de propiedad del suelo, de organización del trabajo y de explotación en beneficio de un poder despótico.

La propiedad común del suelo y el trabajo en común, en adelante, son planteados explícitamente como el punto de arranque de la evolución de la formación económica de la sociedad. Esta sociedad tiene, en su origen, la forma de una comunidad natural fundada en el parentesco, comunidad que Marx llama horda o tribu. Asia es concebida como cuna y museo de las formas primitivas de propiedad del suelo en los pueblos ganaderos y agricultores. A partir de estas formas originales, donde la comunidad es propietaria y el individuo solamente poseedor, se dibujan varias vías de evolución.

Una, que no cambia la *forma* de las relaciones sociales, pero que modifica parcialmente su contenido y el desarrollo general del despotismo oriental: forma de Estado que se encuentra en Perú, Méjico, Rusia, lo mismo que en Asia, y que promueve la explotación del hombre por el hombre, sin destruir la estructura de

las antiguas comunidades y sin transformar la antigua relación del individuo con su comunidad de origen. *Otra,* vía de evolución, ésta más dinámica, que hace nacer formas de propiedad que entran en contradicción con las formas más primitivas, pero que se desarrollan sobre la misma base: la organización tribal. La comunidad antigua concede a sus miembros el derecho de propiedad privada al lado de los derechos de posesión común de las tierras del Estado. La comunidad germánica es una asociación de propietarios privados que usan en común tierras no arables. Estas dos formas en las que la propiedad privada ha tomado cada vez mayor importancia y en las que el individuo adquiere cada vez mayor autonomía, son el punto de partida de las formas de explotación del hombre por el hombre, que al desarrollarse, destruyen las antiguas relaciones comunitarias y son el origen de un nuevo desarrollo de formaciones «secundarias», caracterizadas por la existencia de clases antagonistas y del Estado.

Dos procesos de génesis del Estado y de una clase dominante son sugeridos: el uno interno a las comunidades, el otro externo, pero ambos pueden darse combinados. La unidad de la comunidad puede encarnarse en la persona real de determinados jefes de familia o en personajes sobrenaturales imaginarios que tienen a su servicio personas reales. En el interior de las comunidades se constituye una jerarquía que puede en ciertos casos dar nacimiento a una comunidad superior que las domina, el Estado, personificada por un déspota. La guerra, las conquistas, colocan a determinadas comunidades victoriosas por encima de las demás, y su dominación exige estructuras políticas y económicas nuevas, estatales.

De 1858 a 1877, *El Capital* y el *Anti-Dühring* enriquecen estos temas: *El Capital,* analizando la renta-impuesto, forma de explotación propia de las sociedades donde el Estado es propietario último del suelo; el *Anti-Dühring,* generalizando la idea de la transformación de los poderes de función en poderes de opresión y apuntando dos vías de transición al Estado, una que conduce a las formas despóticas de Estado, la otra a las formas occi-

dentales de sociedades de clases basadas en diversas formas de propiedad privada, antigua y feudal y en la esclavitud o la servidumbre.

En 1880, los análisis sobre la comuna rusa hechos desde 1870, los de la antigua comunidad germánica reconstruida por Maurer y revelada a Marx en 1868, el conocimiento de los trabajos de Kovalevski, llevan a Marx a elaborar un nuevo concepto, el de «comuna rural», y a cambiar de lugar y de sentido, dentro de un esquema mucho más complejo, a las comunidades hindúes, rusas, germánicas, etc.

Asia se encuentra «rejuvenecida», y las comunidades agrícolas aparecen en otra perspectiva más dinámica. La comunidad antigua, donde ya había hecho su aparición la propiedad privada, la asociación de marca, descrita en otra ocasión como la comunidad germánica, no pertenecen ya a la formación primaria, tribal. Una comunidad germánica distinta, la reconstituida por Maurer a partir de la asociación de marca, viene a reemplazar a ésta en el seno de la formación primaria.

En 1883-1884, el descubrimiento de Morgan transforma de nuevo el esquema de la historia primitiva. La importancia del parentesco en las sociedades primitivas se reafirma definitivamente, distinguiéndose varias formas. La organización clánica aparece como la clave de la historia primitiva de los pueblos civilizados, y la organización tribal no aparece ya como uno de sus desarrollos tardíos. Con el descubrimiento del papel histórico de la organización clánica, América y las sociedades de cazadores, que antes apenas entraban en el movimiento de evolución, ocupan el lugar que detentaba Asia para reconstruir las fases de la historia antigua. Del modelo hindú se pasa al modelo indio. La génesis del Estado en Grecia, en los germanos, adquiere una originalidad nueva porque le hace nacer directamente de la antigua sociedad gentilicia. Los análisis antiguos del modo de producción asiático no son en absoluto rechazados, sino referidos más que nunca a una vía de evolución distinta de la de Occidente, a una transición menos rápida hacia la civilización y que no lleva a su forma más dinámica, a la sociedad burguesa. El

análisis de las formas primitivas de sociedad queda inacabado, en elaboración, y desde 1884, a pesar de su admiración por Morgan, Engels escribe:

«Por lo demás, la cosa no tendría sentido si quisiera tan sólo escribir "objetivamente", sin criticar a Morgan, ni utilizar los resultados recientemente adquiridos, ni ponerlos en relación con nuestras concepciones y los datos ya establecidos. Esto en nada aprovecharía a nuestros obreros.» [157]

Y en 1891, modificaba ya algunas partes de su libro. La lección es clara. Tomar en serio la obra de Marx, Engels o Lenin no es «creerles» porque lo digan ellos, ni transformar sus hipótesis provisionales en dogmas eternos.

Lo que llama la atención en esta evolución es ante todo su continuidad, su amplitud, su apertura permanente a informaciones y problemas nuevos. Esta continuidad ha quedado bastante demostrada en lo que llevamos dicho. Desde 1845, los temas de la propiedad tribal, de la oposición ciudad-campo, de la desigualdad en el seno de las sociedades primitivas, son los temas planteados, que se enriquecen constantemente hasta 1884. Es en las reflexiones sobre la India y Oriente donde el enriquecimiento es tal que hace que Marx quede aún en nuestros días, junto con Maine, como el primero en haber puesto a Asia en el primer plano de la reflexión teórica. Y Marx lo ha hecho con tal amplitud teórica que no sólo ocupa un primer plano en la gran corriente de historia comparada, sino que la supera gracias a la amplitud de sus puntos de vista y sus desarrollos teóricos.

Esta riqueza teórica explica que Marx y Engels hayan tenido la *capacidad de incorporarse* los descubrimientos hechos por especialistas como Maurer y Morgan, fundadores de nuevas disciplinas científicas. Lo que acabamos de reconstituir, en sus grandes líneas, es la configuración del campo teórico en el que trabajaban Marx y Engels y que se iba organizando a lo

157. Carta a Kautski, 26 abril 1884. *Cf. Lettres sur «Le Capital»*, p. 335.

largo de los descubrimientos y de los problemas de la lingüística, la economía política, la historia comparada, la etnología, la arqueología, la práctica colonial, la biología, por encima de los cuales empalmaba con los conceptos heredados del siglo XVIII. Si su reflexión ha podido incorporar estos elementos y enriquecerlos es porque los analizaban a la luz de los principios de una teoría revolucionaria, el materialismo histórico, y de una revolución teórica en el campo de la economía política.

Lo que luego viene a quedar superado, caduco en sus conclusiones, lo es tan sólo por el progreso mismo de las ciencias fundadas en el siglo XIX. Antes de inventariar estas partes muertas, señalemos que el gran salto adelante de su reflexión sobre la historia primitiva, lo que la domina, es precisamente el análisis de las comunidades agrícolas primitivas, del modo de producción asiático y de la existencia de varias vías de evolución a partir del comunismo primitivo hacia las sociedades de clase y el Estado. Veremos que es por aquí igualmente por donde su pensamiento desborda a su siglo y se inserta, tras tantos años de dogmatismo, en la marcha del conocimiento de hoy. Y este dogmatismo no ha nacido evidentemente de Engels, sino del hecho de que *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado* se haya convertido en un dogma.

Conclusiones avanzadas en el siglo XIX y aceptadas por Marx y Engels, han resultado caducas hoy. Citemos las más importantes. La teoría según la cual la economía pastoral nómada había precedido necesariamente a la agricultura, ha quedado refutada por la arqueología y por el análisis de la ecología y de la genética de las diferentes especies domesticadas. En adelante, se distinguen tres etapas en la domesticación de animales.[158] Una fase preagrícola (entre los años 6000 y 4000 aC) en la que son domesticados los «ladrones de cosechas», la vaca, el búfalo, el yac, el cerdo, el bisonte.[159] Poste-

158. F. ZEUNER, *A history of domesticated animals*, Hutchinson, 1963, pp. 59 y 63.

159. MOURANT, ZEUNER, *Man and cattle*, «Proceedings of a Symposium on domestication at the Royal Anthropological Institute», 24-26 mayo 1960, R.A.I., 1963, p. 15.

riormente van a serlo los animales de transporte y de trabajo tales el elefante en zona tropical forestal, el caballo, el camello, el asno, el onagro. Con la domesticación del caballo y del camello empiezan a ser posibles economías pastorales puramente nómadas.[160]

Hemos señalado ya que la arqueología de la Grecia y de la Roma arcaicas no existía en la época en la que Marx y Engels escribían, que la arqueología de los países del Próximo Oriente, salvo Egipto, estaba naciendo, que la arqueología y el conocimiento de la historia antigua de China, Indonesia, Japón y de las grandes civilizaciones precolombinas no había visto aún la luz. Hubo que esperar el descubrimiento del emplazamiento de Jarmo en el Irak central y las excavaciones de Baridwood (1948-1951) para desenterrar un testigo de las primeras comunidades aldeanas (5000 aC) contemporáneas del comienzo de la agricultura sedentarizada y de la domesticación de animales.[161] Luego los descubrimientos se han multiplicado confirmando que han aparecido ciudades y Estados y después del desarrollo de las comunidades aldeanas. En Mesopotamia del Sur, por ejemplo, la comunidad aldeana data del 9250 aC, y las primeras ciudades-Estados sumerios comienzan a aparecer hacia el 3500 aC.

Otro problema queda iniciado en el siglo XIX: el de las sociedades de castas. Se han propuesto diversas explicaciones: bien la casta había nacido de la dominación de poblaciones autóctonas por invasores extranjeros, bien la casta se presentaba como un caso límite de la división del trabajo combinado con una forma-límite de las relaciones de parentesco, la endogamia. Será necesario esperar al comienzo del siglo y a los trabajos de Bouglé Hoccart para que la descripción del funcionamiento de las castas progrese y los aspec-

160. FÜHRER-HAIMENDORF, *Culture history and cultural development*, «Yearbook of Anthropology», 1955, pp. 149-168. L. KRADER, *Ecology of central Asian pastoralism*, «Southwest. Journ. Anthr», 1955, pp. 301-326.

161. R. J. BRAIDWOOD, *Reflexions on the origin of the village-farming community*, en «The Aegean and the Near East». Locust Valley, New York, 1956, pp. 22-31. BRAIDWOOD y REED, *The Achievement and early consequences of food production: A consideration of the archeological and natural-historical evidence*. Long Island Biological Association, 1957, pp. 25-27.

tos jerárquicos y religiosos de este funcionamiento sean tomados en serio.[162] La explicación del fenómeno de las castas reviste una particular importancia, primero por el alcance mundial en la historia de ayer y de hoy de países como la India, y segundo, porque la existencia combinada de las castas con un poder de Estado sugiere una forma original de aparición del Estado y obliga a definir con rigor la relación entre clase y casta.

Más envejecidas han quedado todavía algunas de las tesis de Morgan sobre la naturaleza y las causas de la evolución de las relaciones de parentesco en las sociedades primitivas. Con ellas, se invalidan páginas enteras de *El origen de la familia* de Engels.

Morgan trata de explicarse la instauración de las prohibiciones sexuales y conyugales, cuya aparición pone fin a la animalidad de la promiscuidad sexual primitiva y cuya progresiva multiplicación hace progresar la evolución que va de las relaciones de parentesco a la organización clánica. La explicación que propone del origen del incesto y de la exogamia se reduce al argumento biológico de la selección natural.[163] Sin embargo, la genética ha sido incapaz, hasta el momento, de determinar la naturaleza —positiva, negativa o neutra— de matrimonios repetidos entre parientes próximos que fue la práctica milenaria de las sociedades primitivas y de numerosas comunidades aldeanas. El argumento biológico aparece como una racionalización a posteriori de una prohibición cuyos fundamentos reales objetivos son otros e inconscientes. Además, el estudio del comportamiento sexual de los primates cuya vida social puede ofrecer una imagen del modo de existencia animal a partir del cual el hombre ha evolucionado, no

162. L. Dumont, *Homo Hierarquicus* (1965), pp. 36-50.

163. Morgan, a propósito de la prohibición del matrimonio entre hermanos y hermanas que, según él, caracteriza a la familia punalúa descubierta en Hawai, declara: «Encontramos aquí una excelente ilustración de la manera como actúa el principio de selección natural». *Cf. L'Origine de la famille*, p. 41.

muestra prácticamente ningún caso de pura promiscuidad sexual.[164]

Pero el verdadero problema no está ahí. Se ha constatado que *todo* sistema de parentesco supone una cierta forma de prohibición sexual y conyugal, y que esto demuestra el carácter *social* de las relaciones de parentesco. Al renunciar a sus derechos sobre ciertas mujeres (madres, hermanas, hijas) los hombres de un grupo las *hacen disponibles, las ofrecen* y adquieren *derechos* sobre las mujeres de otros grupos. La prohibición del incesto no solamente prohíbe, sino que ordena. Instaura y funda, directa o indirectamente, inmediata o mediatamente, un cambio entre grupos. Toda forma de matrimonio implica una forma de prohibición conyugal, ya que el matrimonio no es una relación «natural», sino una relación social que concierne al grupo en cuanto tal y debe ser compatible con las exigencias de la vida colectiva, de la supervivencia de las comunidades. No puede haber, por tanto, parentesco puramente consanguíneo. Toda relación de parentesco supone consanguinidad y alianza.[165] La explicación de la prohibición del incesto y de la exogamia debe, por consiguiente, ser buscada en la vida social y no en la vida biológica. El principio de *selección* natural no puede explicar el origen y el fundamento de la distinción, tan frecuente en las sociedades primitivas entre primos cruzados y primos paralelos, de la prohibición de matrimonio entre éstos considerados como hermanos y hermanas y la posibilidad, si no la

164. *Cf.* Robin Fox, *Kinship and Marriage*, Pelican, 1967, p. 29. Engels cita las contradicciones de Letourneau, de Sausurre y de Espinas sobre las sociedades animales, y concluye: «De todos estos hechos, la única conclusión que puedo sacar es que ninguno de ellos prueba *rigurosamente nada* en lo que concierne al hombre y sus condiciones de existencia primitiva... Hasta nueva información, por tanto, hay que rechazar toda conclusión sacada de estos datos absolutamente dudosos». (*L'Origine de la famille*, pp. 36-37.) Ver también la reciente discusión sobre el comportamiento de los primates en *Current Anthropology*, junio 1967, pp. 253-257. LÉVI-STRAUSS, en el prefacio a la segunda edición de su *Structures élémentaires de la parenté*, señala que los recientes trabajos sobre los chimpancés, los zambos y los gorilas en estado salvaje obligan a trazar una línea de demarcación y de oposición más tenue y tortuosa entre naturaleza y cultura. *Veinte años después*, «Les temps modernes», septiembre 1967, p. 388.

165. *Cf.* LÉVI-STRAUSS, *Les structures élémentaires de la parenté*, pp. 52-53.

prescripción, del matrimonio entre aquéllos, ya que estos primos son biológicamente equivalentes y a igual distancia de Ego.[166] Hay que recordar, finalmente, que en las sociedades primitivas la mujer tiene una importancia decisiva para el mantenimiento de las comunidades por sus funciones reproductivas y económicas, y esta importancia hace necesario por parte de la sociedad el control del acceso a las mujeres. Pero este control no son siempre *los hombres* quienes lo ejercen. La relación entre los sexos en las sociedades primitivas es por tanto fundamentalmente asimétrica y no recíproca. La reciprocidad no existe más que entre los hombres. En los sistemas matrilineales, la autoridad corresponde al hermano de la mujer y al tío materno, mientras que en los sistemas patrilineales corresponde al padre y al marido. Por esta razón, los dos sistemas no son el simple espejo invertido el uno del otro. En un sistema patrilineal, son las *esposas* de los hombres quienes reproducen el linaje, en un sistema matrilineal lo son sus *hermanas*. El problema es, pues, o asegurar el control completo de su esposa y renunciar al de su hermana, o a la inversa.[167] No hay, por tanto, estado matriarcal aún si en las sociedades matrilineales las mujeres gozan de un estatuto muy elevado, correlativo al hecho de que su marido no tiene derechos sobre los hijos. Tampoco es porque la identidad del padre fuera incierta en los tiempos primitivos[168] por lo que los sistemas matrilineales deban necesariamente preceder a los sistemas patrilineales. Es porque la filiación es matrilineal por lo que la identidad del padre no tiene la misma importancia que en las sociedades patrilineales.

Esto plantea el problema de la validez del método de Morgan para reconstruir la evolución de las relaciones del parentesco y de las formas de familia. El hecho de esta evolución no puede ponerse en duda, pero la imagen

166. En el estudio de los sistemas de parentesco, «Ego» constituye el individuo de referencia (hombre o mujer) con relación al cual son clasificadas y designadas todas las categorías de parientes (primos paralelos, cruzados, etc.).

167. R. Fox, *Kinship and marriage*, pp. 120-121.

168. *Cf.* la crítica a Morgan de Rivers, que fue uno de sus discípulos, en *Social Organization*, New York, 1924, pp. 85-90.

que nosotros nos hacemos del mismo difiere profundamente de la de Morgan, y se debe en primer lugar a una profundización teórica de la naturaleza de los sistemas de parentesco. Para que el esquema de evolución de Morgan fuera válido sería necesario que existiese una correlación *binaria* entre terminología de parentesco y estructura de la familia. En efecto, toda la reconstrucción de Morgan descansa en la hipótesis de que ha *debido* haber para cada tipo de terminología de parentesco un *estado* y una época a los que correspondería directamente una forma de matrimonio, como, por ejemplo, en los sistemas hawaianos, donde todo hombre llamado «padre» podía casarse con toda mujer llamada «madre». Para ordenar a continuación todos estos estados ficticios en una sucesión cronológica y lógica, Morgan utilizaba la hipótesis según la cual la evolución había consistido en multiplicar el número de prohibiciones conyugales entre consanguíneos. A partir de ahí, todos los sistemas de parentesco conocidos venían a colocarse en razón inversa al número de prohibiciones conyugales que les habían aplicado.

Pero una tal correlación entre terminología y matrimonio no ha podido ser verificada [169] ni *puede* serlo, como veremos, porque las relaciones de parentesco en las sociedades primitivas no traducen *solamente* las reglas de matrimonio, sino también las de la residencia, propiedad, herencia, es decir, el conjunto de las relaciones sociales y económicas. El fundamento de los sistemas clasificatorios de parentesco —la gloria de haber aislado su existencia pertenece a Morgan—, descansa sobre la necesidad en las sociedades primitivas «de aumentar la dimensión del grupo de ayuda mutua y de promover efectivamente la solidaridad entre los miembros de este grupo, transformándolos en parientes próximos».[170]

169. Esto explica que las correlaciones estadísticas establecidas por Murdoch entre grupos de variables tomadas 2 por 2 (parentesco y residencia, parentesco y economía, etc.), no permiten demostrar una correlación necesaria entre estas variables, y al mismo tiempo que una tal marcha teórica no puede por principio probar *la inexistencia* de tales correlaciones. *Cf.* G. P. MURDOCH, *Social Structure* (1947), p. 192.

170. Leslie WHITE, *The Evolution of culture*, Mac Graw Hill, pp. 133-140.

El marxismo no puede, por consiguiente, identificarse con los postulados del evolucionismo del siglo XIX, aun cuando acepte el hecho fundamental de la evolución de la naturaleza y de la sociedad. Los esquemas de evolución que hoy se utilizan encuentran una nueva dificultad que Morgan no conoció. La clasificación de los sistemas de parentesco en patrilineal y matrilineal no corresponde más que a los sistemas unilineales. Al lado de ellos, la etnología moderna ha revelado la existencia y la frecuencia de sistemas bilineales y no lineales (cognáticos).[171] Si los sistemas bilaterales pueden ser interpretados frecuentemente como formas de transición [172] entre sistemas unilineales, el descubrimiento de los sistemas cognáticos ha modificado profundamente la discusión sobre la evolución de las relaciones de parentesco en las sociedades primitivas.[173] En los sistemas cognáticos, todos los descendientes de un antepasado común pertenecen a un mismo grupo sin tener en cuenta su sexo. Este grupo no tiene la estructura de un clan, grupo unilineal, sino la de una «rama», viejo término medieval revalorizado por Firth y otros. Los caracteres dominantes de estos sistemas son su extrema flexibilidad, la amplitud del campo abierto a la iniciativa individual para la manipulación de los recursos económicos y de las alianzas políticas.

Por una singular paradoja, las investigaciones modernas han demostrado que el clan escocés, el «clann» galo y la *sippe* germánica no eran clanes, sino formas diversas de grupos cognáticos de descendencia,[174] y

171. Uno de los ejemplos mejor conocidos del sistema bilateral es el de los Yako de Nigeria, donde la tierra es heredada a través de los patriclanes *(kepum)*, mientras que todos los bienes muebles, dinero, ganado, pertenecen a los matriclanes *(yeponama)*. Los Yako vivían, la mayor parte, en una sola ciudad, Unmor, y han sido estudiados por D. FORDE en *Yako Studies*, Oxford University Press, 1964. Uno de los ejemplos mejor conocidos del sistema cognático es el de los habitantes de las islas Gilbert, estudiados por W. GOODENOUGH en *Property, Kin and community on Truck*, Yale University New Haven, 1951.

172. R. FOX, *Kinship and marriage* (1967), p. 132.

173. *Cf.* J. BARNES, *African Models in the New Guinea Highlands*, en «Man» (1962), pp. 5-9.

174. *Cf. Kindred and Clan*, Philippots, 1967, y R. Fox, *Prolegomena to the Study of British Kinship*, en «Penguin Survey of the Social Science», 1965.

que los grupos cognáticos del área malayo-polinesa pertenecían en su mayor parte a este tipo. Estamos lejos de la tesis de Morgan sobre la «primitividad» del sistema hawaiano, tanto más cuanto que la estructura social hawaiana era la de un reino centralizado donde existían ya divisiones de clase.[175] Ante esta diversidad y esta nueva complejidad de los sistemas de parentesco, la tarea de reconstruir su evolución resulta mucho más difícil. En el seno de las sociedades de cazadores, o recolectores, existen ya formas patrilineales, bilaterales e incluso matrilineales. Los sistemas australianos que Engels situaba muy cerca de las formas más primitivas de parentesco y que tuvieron que ser matrilineales, son en conjunto patrilineales, pero se encuentran igualmente sistemas matrilineales y matrilocales (los Dieri), matrilineales y patrilocales (Aluridja) al lado de sistemas patrilineales y patrilocales (Mara) y patrilineales y matrilocales (Kardkjeri).[176]

Uno de los esquemas de evolución más verosímiles, entre los desarrollados en nuestros días, tiende a afirmar que las formas de filiación se suceden históricamente en este orden: bilaterales, matrilineales, patrilineales. El estudio factorial de las 577 sociedades del muestreo mundial, establecido por Murdoch, tiende a demostrar que, a escala del mundo, la descendencia ha ido pasando de formas matrilineales a formas patrilineales con la aparición de formas complejas de economía y de gobierno. Estructuras sociales todavía más complejas habrían tendido a hacer desaparecer las formas unilineales de descendencia en provecho de las formas bilaterales que, en conjunto, caracterizan igualmente el estadio mucho más antiguo de las economías de caza y recolección.[177] La hipótesis de Morgan, por tanto, se encontraría con ello parcialmente confirmada, pero por razones

175. *Cf.* M. SAHLINS, *Social stratification in Polynesia*, 1958, Seattle, pp. 13 a 22.

176. *Cf.* LÉVI-STRAUSS, *Régimes harmoniques et régimes disharmoniques*, cap. 12, en «Structures élémentaires de la parenté», p. 274. Ver W. SHAPIRO, *Preliminary Report, on Fielwork in Northeastern Arnhem Land*, en «American Anthropologist», 1967, pp. 353-355.

177. DRIVER, SCHNESSLER, *Correlational analysis of Murdoch's 1957 Ethnographic Sample*, en «American Anthropologist» (1967), pp. 345-351.

muy diferentes de las suyas. Como hemos visto, la correlación entre estructuras políticas complejas y sistema de parentesco no puede ser mecánica, ya que en toda sociedad primitiva, cualquiera que sea su sistema de parentesco, la autoridad política recae en los hombres. No hay, pues, por qué esperar a encontrar necesariamente relaciones de parentesco matrilineales en el seno de las formas menos desarrolladas de las sociedades complejas, por ejemplo, solamente en las tribus sin Estado. Se puede citar a los Ashanti matrilineales de Gana, que estaban organizados en reino.[178] Uno de los casos de evolución de estructuras de parentesco mejor estudiados es el de los indios shoshone, organizados en bandas patrilocales que vivían de la caza y de la recolección sobre las altas planicies desérticas de Utah y Nevada. Más tarde, una parte de ellos extendió su territorio hacia el sur, ocupando así una zona propicia a la agricultura a pequeña escala. Se estableció una nueva división de trabajo, consagrándose las mujeres a la agricultura y los hombres a la caza y a la guerra. Las bandas pasan a convertirse en matrilocales y se organizan en torno a un grupo de mujeres (quizá una abuela, sus hijas y sus nietas), que cultivaban parcelas de maíz. Más tarde aún, los shoshones se vieron empujados más al sur, por los apaches quizá, y se agruparon en los valles de Arizona en amplios conglomerados y se convirtieron en los indios hopi. La residencia matrilocal subsistió y la tierra y las casas continuaron en posesión de las mujeres. Apareció una organización matrilineal, y al multiplicarse los linajes se reagruparon en clanes, que pretendían, cada uno de ellos, descender de un antepasado común, sin que pudieran exactamente reconstituir las etapas de esta descendencia. Esta evolución de una sociedad patrilocal de cazadores-recolectores hacia una sociedad matrilineal de agricultores, parece producirse, pues, bajo el efecto combinado del paso a la agricultura, de la resi-

178. Los Nayar de Malabar, célebres por ser a la vez matrilineales y matrifocales, eran una casta guerrera de la India del Sudoeste. Los Menangkabau de Sumatra pertenecían igualmente a una sociedad relativamente compleja.

dencia matrilocal y de una mayor densidad de población junto a nuevas facilidades de desplazamiento (el caballo, que introducen los españoles).[179]

El problema de la evolución de las relaciones de parentesco continúa planteado, por tanto, y no avanzará hasta nuevos descubrimientos arqueológicos y etnológicos y progresos técnicos en el análisis del parentesco en las sociedades arcaicas. Pero este análisis no puede separarse del de las relaciones económicas, de las formas de autoridad, de los sistemas ideológicos que caracterizan a las sociedades primitivas, campos éstos en los que se han hecho grandes progresos.

El inventario de las formas de propiedad y de producción de estas sociedades primitivas han confirmado más que nunca su diversidad y complejidad. La continuidad con los grandes trabajos del siglo XIX es en estos puntos muy considerable. La interpretación simplista, pobre, de la noción de un «comunismo primitivo» donde todo es de todos, no era la de Marx o la de Kovalevski. Desde 1858, Marx insiste sobre la existencia de múltiples formas de propiedad común, es decir, sobre las formas múltiples que puede tomar la *relación* entre derechos de propiedad de una comunidad y derechos de posesión y uso de los individuos. Sugería igualmente que donde existe una forma de propiedad común no tienen por qué existir forzosamente, ni incluso frecuentemente, formas de trabajo común. La existencia de éste parece situarse o a los niveles más arcaicos (cooperación de cazadores y agricultores primitivos), o en condiciones ecológicas particulares (medios semiáridos), político-religiosas (trabajos para el Estado, para los dioses), o históricas (sometimiento de poblaciones vencidas a sus vencedores). Los derechos de propiedad en las sociedades primitivas forman según la expresión de Malinowski [180] «sistemas compuestos» de reglamentos diferentes según conciernan a la tierra, el ganado, los

179. J. STEWARD, *Theory of culture change*, Urbana, 1955.

180. MALINOWSKI, *Moeurs et coutumes des Mélanésiens* (1923), p. 20. Malinowski criticaba a Rivers, discípula de Morgan, que hablaba en *Psychology and politics* del «comportamiento socialista», incluso comunista, de sociedades como las melanesias.

instrumentos de producción, los árboles plantados, o a los conocimientos rituales. Es así como los Siane de Nueva Guinea distinguen dos tipos de apropiación.[181] El uno se refiere a la apropiación de la tierra, flautas sagradas, conocimientos rituales, bienes que se tienen en tutela y que no se pueden transferir, y frente a los cuales el individuo tiene la misma relación que el padre (merafo) con los hijos. El otro se refiere a los instrumentos de producción: hachas, agujas, árboles plantados, cerdos, vestidos, cosechas. Estos bienes son apropiados individualmente y pueden ser transmitidos. El individuo, según los indígenas, tiene derechos sobre estos objetos porque ellos son como su sombra (amfonka). Entre estos dos tipos de reglas existe una relación de orden: si se tiene con el suelo una relación «merafo», entonces sólo el trabajo realizado para plantar árboles da derecho a su apropiación personal (amfonka). La existencia de esta relación de orden entre estos dos tipos de derechos, muestra que el fundamento del sistema de los derechos es la pertenencia a un clan y que el control del clan sobre otros grupos dependientes (linajes) y sobre el individuo es el principio director del sistema. El conjunto del sistema protege a la vez los intereses del individuo y los del grupo y se esfuerza por limitar las contradicciones que podrían surgir en el control de los recursos esenciales al colocar la prioridad del grupo sobre el individuo.[182]

Los análisis del funcionamiento de las sociedades jerarquizadas y de las formas primitivas de Estado, confirman igualmente la existencia de las múltiples vías de las que se valen las aristocracias tribales para desposeer progresivamente a los linajes y a las comunidades locales de una parte de sus derechos sobre el suelo y los escasos recursos.[183]

181. SALISBURY, *From stone to steel*, Melbourne, 1962.

182. M. GODELIER, *Économie politique et Antropologie économique*, en «L'Homme» (1964), pp. 118-132.

183. *Cf.* GLUCKMANN, *Essay on Lozi Land and Royal Property*, Rhodes Livingstone Institute, 1943, ensayo I, pp. 11-27; ensayo II, pp. 70-81. G. CONDOMINAS, *Fokon' olana et les collectivités rurales en Imerina*, cap. 1, 2. J. MURRA, *Social Structures and Economic Themes in Andean Ethnohistory*, en «Anthropological Quarterly», abril 1956, pp. 47-59.

De todas formas, la representación del funcionamiento de la economía de las sociedades primitivas se ha modificado profundamente en relación con el siglo XIX. La imagen de los primitivos, obligados por el débil nivel de sus fuerzas productivas a consagrarse casi enteramente a las actividades de su propia subsistencia y viviendo casi en autarquía, ha caído ampliamente en desuso.

De hecho existe, tanto en las sociedades primitivas como en las sociedades complejas, dos sectores de actividad económica a los que corresponde una división general de bienes en dos categorías distintas y jerarquizadas: bienes de subsistencia y bienes de prestigio, según la terminología de Cora Dubois. En el interior de cada categoría, cada bien puede ser fácilmente cambiado por otro, pero es difícil, e incluso imposible e impensable, cambiar un bien de una categoría inferior por otro de una categoría superior. Por ejemplo, entre los Siane, todos los bienes salvo la tierra estaban divididos en tres categorías heterogéneas: bienes de subsistencia (productos de la agricultura, de la recolección, de la artesanía); bienes de lujo (tabaco, sal, aceite de palmera, nuez de pandano), y bienes preciosos (conchas, plumas de pájaros del paraíso, hachas de ceremonias, cerdos), que circulan con ocasión de las bodas (relaciones de parentesco), de los tratados de paz (relaciones políticas con los grupos vecinos), de las iniciaciones y ceremonias religiosas. No había, por consiguiente, cambio generalizado de bienes y de servicios como en una economía mercantil, sino cambios compartimentados y limitados.

La jerarquía de los bienes expresa, pues, la jerarquía de los valores atribuidos a las diversas actividades sociales, valores que traducen el papel dominante que juegan dentro de la sociedad determinadas estructuras sociales (relaciones de parentesco, religión). La categoría de los bienes más raros comprende los bienes que permiten alcanzar los papeles sociales más valorados y para los cuales la competencia social es más fuerte. El número limitado de estos papeles dominantes hace que la competencia social, en su aspecto económico, se

realice a través de la posesión y de la distribución de bienes de difícil acceso. A partir de aquí se aclara la existencia, en numerosas sociedades primitivas, de rarezas que parecen «artificiales»: dientes de cerdo sometidos a un desarrollo en espiral (malekula), series de conchas en número voluntariamente limitado (Rossel Island), láminas de cobre (Indiens Kwakiutl) con un nombre y una historia en cada pieza. En estos casos, todo sucede como si la sociedad hubiera «instituido» la rareza eligiendo para ciertos cambios objetos insólitos; en otros, la rareza nace de que los objetos preciosos vienen de muy lejos (conchas) y son adquiridos a base de una fuerte contrapartida de productos locales.

La competencia en el interior del grupo comienza, por tanto, en la mayoría de los casos, más allá de la esfera de la producción y de la apropiación de los bienes de subsistencia, y no implica la pérdida de la existencia física, sino del *estatuto* social de los individuos. Excluyendo de la competencia entre sus miembros los problemas de acceso a los medios de producción (tierra) y a los bienes de subsistencia, la comunidad primitiva garantiza su supervivencia y asegura su continuidad física, al tiempo que, autorizando la competencia en torno a los bienes raros que dan acceso a las mujeres y a la autoridad, asegura su existencia en cuanto *sociedad*. Del hecho de que esta competencia se realice sobre todo por medio del don o del consumo ostentoso, resulta a la vez que la desigualdad social se desarrolla dentro de límites relativamente estrechos y que pueda ser puesta en cuestión. Esto no se da más que en sociedades donde no se ha desarrollado todavía una jerarquía de estatutos hereditarios, que reducen el campo de la competencia a la rivalidad entre linajes nobles. El análisis teórico del desarrollo de las desigualdades sociales y del origen de las clases, se reduce a descubrir las razones por las que el centro estratégico de la competencia social se desplaza del campo de la distribución de los elementos más valorados del *producto* social al campo de la distribución de los *factores de producción*, sin que la competencia para la distribución del producto deje de jugar su papel. En este proceso que siguen

ciertas sociedades tribales primitivas hacia formas nuevas de sociedades que comportan una estructura de clases embrionaria o desarrollada, y donde los antiguos principios de reciprocidad y redistribución desaparecen o no juegan ya el mismo papel, es necesario distinguir todas las etapas posibles. Por ejemplo, una minoría social puede adquirir *definitivamente* una situación social *excepcional* (poderes religiosos, poligamia), aun cuando ella no controle directamente los factores de producción y redistribuya la mayor parte de los productos a que su situación de excepción le da derecho (sociedades de «rango» y sociedades «estratificadas»).

Antes de seguir por este camino que lleva a la problemática del modo de producción asiático, detengámonos para señalar algunas consecuencias de estos análisis y la distancia recorrida desde el siglo XIX.

1. Parece que se impone la conclusión de que el concepto de «economía de subsistencia»,[184] o de «autosubsistencia», utilizado frecuentemente para caracterizar a las economías primitivas, debe ser rechazado en cuanto que enmascara el hecho de que estas economías no se limitan a la producción de bienes de subsistencia, sino que producen un «excedente» destinado al funcionamiento de las estructuras sociales (parentesco, religión, etc.). Enmascara igualmente la existencia de numerosas formas de cambio que acompañan a este funcionamiento. La exogamia y la guerra implican relaciones positivas o negativas entre comunidades y, acompañando a estas relaciones, una circulación de bienes preciosos que podrán, en contextos diferentes, jugar el papel de monedas primitivas de circulación limitada, aun asumiendo otras funciones.[185] El hombre primitivo no vive

184. Ver la crítica de FIRTH al concepto de economía de subsistencia *Primitive Polynesian Economy*, 1939, p. 17, y mi crítica a la obra de Cl. MEILLASSOUX, *Anthropologie des Gouro*, en «L'Homme» (1967), así como la de J. SURET-CANALE, *Structuralisme et Anthropologie économique*, en «La Pensée», octubre 1967, pp. 94-106.

185. La inexistencia de moneda universal en las sociedades primitivas se explicaría a la vez por la ausencia de producción mercantil desarrollada, y por la necesidad al mismo tiempo de controlar el acceso a las mujeres y al poder. Esto llevaba a tener que *elegir* bienes «raros» para ponerlos en correspondencia con el número limitado de mujeres y de papeles de autoridad,

únicamente «de pan», y no está condenado a dedicar lo esencial de su tiempo a luchar contra la naturaleza para sobrevivir.[186] Recientes estudios cuantitativos[187] del tiempo de trabajo en el seno de las sociedades de cazadores y recolectores han demostrado que la parte destinada al ocio era en ella mucho mayor que en las sociedades agrícolas. Es necesario señalar que desde el progreso de la agricultura y, más recientemente, de las sociedades industriales, las sociedades de cazadores han sido relegadas a zonas marginales e inhóspitas que no corresponden a las condiciones de vida del cazador paleolítico. La revolución neolítica ha aumentado, por tanto, el tiempo de trabajo socialmente necesario, lo que pone en cuestión la visión común de los evolucionistas,[188] según la cual el gran salto adelante tecnológico del neolítico, al aumentar la cantidad de ocio disponible, había permitido un avance cultural general. Este avance existe, lo mismo que el gran salto adelante neolítico, pero su relación exige otro tipo de explicación.

2. La existencia de un «excedente» no entraña automáticamente una ampliación del nivel de las fuerzas productivas. En atención a que los bienes de subsistencia no entran, en la mayoría de los casos, sino *indirectamente* en la competencia social de numerosas sociedades primitivas, la producción de éstas no tiene que ser extremada por sus miembros más allá de sus necesidades socialmente necesarias. El funcionamiento de una sociedad primitiva raras veces exige el uso *máximo* de los factores de producción, lo que limita el desarrollo de las fuerzas productivas (bien que la producción de bienes preciosos y la producción artística pueden cono-

---

a tener que *separar* su circulación de la circulación de los restantes bienes, y a colocarlos bajo la autoridad de los individuos representativos de los intereses de la comunidad. Y este control es a la vez un atributo de su función y un símbolo de su estatuto.

186. *Cf.* K. BÜCHER, *Die Entstehung der Volkswirtschaft* (1893), c. 1.

187. MCCARTHY y MCARTHUR, *The food quest and the time factor in Aboriginal Economic Life* (1960).

188. Leslie WHITE, *The Evolution of culture* (1949), p. 372. De una forma divertida y provocativa, M. SAHLINS ve en las sociedades de cazadores y recolectores a los verdaderos representantes de la "Affluent Society» en *Tribesmen* (1968), p. 79.

cer un desarrollo considerable). Un progreso de las fuerzas productivas se traduce con frecuencia en un desarrollo de las actividades no económicas improductivas.[189] Es así como entre los Siane de Nueva Guinea, la sustitución del hacha de piedra por el hacha de acero disminuyó en un 40 % la parte de trabajo dedicado a las actividades de subsistencia. El tiempo «ganado» fue, en una primera época, consagrado a multiplicar tradicionalmente las actividades más valoradas: la guerra, las ceremonias, los viajes.[190] No era una revolución en la estructura social tradicional, sino un cambio respecto a la tradición que modificaba las relaciones entre los grupos y llevaba a otros cambios.

Si la antropología moderna ha confirmado la tesis de que la relación entre desarrollo de las fuerzas productivas y desarrollo de las desigualdades sociales no es mecánica, por otra parte, ha demostrado en general que la competencia social en las sociedades primitivas, lo mismo que en las sociedades de clase, representa el incentivo mayor para la producción del excedente y, a largo plazo, implica indirectamente un progreso de las fuerzas productivas. En las sociedades segmentarias melanesias, el individuo debe construirse él mismo su propia autoridad personal. Le es necesario para ello un «fondo de poder» (Malinowski), es decir, acumular cerdos, «monedas de concha», alimentos y crear una red de agradecidos, una «facción» sobre quien distribuir con una generosidad calculada. Para demostrar su poderío, debe patrocinar empresas que desborden el marco estrecho de cada comunidad local y de la economía doméstica. A escala de la sociedad aparece como el

189. Citando precisamente a los melanesios, Marx hace en este sentido observaciones profundas, refutando de antemano las concepciones demasiado estrechas que suelen darse en este campo. (*Le Capital*, libro I, tomo 2, pp. 188-189.)

190. El ejemplo muestra, como lo ha señalado Engels, que las sociedades primitivas ejercen un control consciente de su vida social más importante que el de las sociedades donde se han desarrollado la propiedad privada y la producción mercantil. Sin embargo, la imagen es peligrosa porque sugiere que una sociedad es un sujeto y que su desarrollo obedece solamente a su voluntad. De hecho, las normas de comportamiento colectivo o individual que una sociedad reconoce traducen la naturaleza de las relaciones sociales que la caracterizan y el papel *dominante* que pueden jugar en ella algunas de ellas (parentesco, religión, etc.).

medio indispensable para crear formas de organización supralocales. Al mismo tiempo, su renombre se convierte en el renombre de su comunidad, que se identifica con él sin que él se identifique, sin embargo, con ella. Pero para mantenerse «en el poder», el «big man» debe mantener constantemente su presión sobre los miembros de su facción, pedirles más y aplazar más el momento de pagarles. Su autoridad, que comenzó en la reciprocidad, termina en la exacción. Minado desde dentro e impugnado desde fuera, su poder se resquebraja, provocando la caída del «gran hombre» en provecho de un rival.[191]

Este esbozo, sacado de Marshall Sahlins, del mecanismo de formación de la desigualdad social y del poder en el seno de las sociedades relativamente igualitarias que tienen más o menos la forma de tribus [192] segmentarias, pone en evidencia un hecho importante. La desigualdad no se construye prácticamente y no se justifica ideológicamente más que por medio de servicios hechos a una comunidad. Supone siempre y desarrolla una forma de desequilibrio que se transforma en una relación *social* ventajosa a la vez para la comunidad o el individuo que pretende jugar en ella un papel «central». La desigualdad económica y social representa, por tanto, hasta un cierto punto una ventaja para el desarrollo de la vida social y conduce prácticamente a hacer que los intereses de la comunidad se *identifiquen* realmente e ideológicamente con los de algunos individuos. La desigualdad en este estadio puede aparecer como una condición normal del desarrollo social, si no como la norma de este desarrollo.

En su esencia, esta observación corresponde a la

191. M. SAHLINS, *Poor man, Rich man, Big man, Chief: political types in Melanesia and Polynesia*, en «Comparative Studies in Society and History», vol V, núm. 3, abril 1963, pp. 285-303. «Big man» designa un hombre que juega un papel dirigente y que goza de un estatuto social privilegiado, papel y estatuto que ha adquirido por sus propios méritos y que no son ni heredados ni heredables.

192. El concepto de «tribu» está sometido hoy a una fuerte crítica en la medida en que parece frecuentemente difícil ver en él una realidad «sustancial», unificada por las costumbres, la lengua, etc. *Cf.* LEACH, *Political Systems of Highland Burma*, pp. 281-282; FRIED, *The Evolution of politics* (1967), que critica a M. Sahlins, así como a Morgan y a Engels, pp. 156-170.

tesis fundamental de Marx en los *Formen* y de Engels en el *Anti-Dühring*, según la cual «es siempre el ejercicio de funciones sociales lo que está en la base de una supremacía política», con lo que llegamos al problema del desarrollo de la desigualdad en las sociedades primitivas, de la aparición de las clases y del Estado. Esta convergencia de Marx y de la antropología moderna viene a demostrar la *actualidad* de lo *esencial* de los análisis de Marx, que basa sus tesis en el origen del Estado y en el «modo de producción asiático».

Pero queda todavía mucho por recorrer hasta llegar al Estado. El estadio que acabamos de describir no lleva a él ni directa ni necesariamente. La próxima etapa conocerá la sustitución de formas de autoridad provisional ampliamente construidas sobre la superioridad individual por formas *hereditarias* de autoridad, basadas en la superioridad «de nacimiento» permanente de una minoría.

¿Por qué y cómo esta sustitución? No conocemos respuesta completa ni mucho menos definitiva a este problema que Engels había dejado de lado, declarando que «la herencia de las funciones es casi obvia en un mundo donde todo sobreviene espontáneamente».[193]

Nos limitaremos a algunas sugerencias. Las sociedades donde reina una herencia de funciones y de estatutos no están todas hechas según el mismo modelo. Morton Fried[194] distingue en ellas dos grandes clases: «las sociedades de rango» y «las sociedades estratificadas», según que se den o no en ellas un real control político de los hombres y un control más o menos fuerte de los medios de producción. Todas las gradaciones a lo largo de esta escala son posibles. Elegiremos como ilustración tres sociedades del Pacífico, una melanesia, los Trobiands, las otras dos polinesias, Tikopia y Hawai.

La descripción de Malinowski de la sociedad trobianesa queda como una obra maestra de la antropología

193. ENGELS, *Anti-Dühring*, p. 212.

194. M. FRIED, *The Evolution of Political Society*, Randon House, 1967, pp. 182-191. Es una obra muy sugestiva, lo que hace más lamentable que el autor sólo haya conocido y discutido las tesis de Marx sobre el «modo de producción asiático» a través de la caricatura presentada por Wittfogel.

moderna, aunque se puedan hoy impugnar algunas de las interpretaciones del autor. Uno de los puntos más debatidos [195] es el de la naturaleza de los poderes que ejercía el jefe de Omarakana, poblado que dominaba el distrito de Kiriwina, el más rico de la isla. Malinowski hace de este personaje el «Paramount chief», el «jefe supremo» de Trobriand, sugiriendo así la existencia de una forma de gobierno central.

Incluso los materiales de Malinowski [196] parecen exigir otra explicación.[197] La unidad política de base de la sociedad es el poblado. Incluso los jefes más poderosos ejercen su autoridad principalmente sobre su poblado y secundariamente sobre su distrito. La comunidad aldeana explota en común sus jardines, hace la guerra, celebra las ceremonias religiosas, emprende expediciones comerciales. Su autonomía política y económica es importante. Es mandada por el primogénito del sub-clan local dominante. El jefe del poblado puede no ser un hombre de rango. Cuando combina ambos títulos, su posición es mucho más fuerte. Ejerce una cierta autoridad sobre un distrito, es decir, un grupo de aldeas que se unen a su poblado para la guerra y para las grandes ceremonias religiosas. Todos los hombres de rango son repartidos a lo largo de una jerarquía cuya cabeza es el jefe de Omarakana. El jefe es el maestro de las magias más poderosas, las que recaban lluvia o sol. Los hombres de rango llevan ornamentos distintos, pero sobre todo se diferencian de las gentes del común por la existencia de tabúes especiales, cuyo número se multiplica cuanto más se eleva en la jerarquía. Las personas de alto rango y los jefes no poseen ninguna autoridad judicial o ejecutiva sobre las personas de rango inferior de las aldeas que no son adscritas a la suya. Cuando un jefe llama a los miembros de su poblado o de su distrito o extranjeros a hacer los servi-

195. Max Glukmann declara así que el «Paramount Chief» de Malinowski está cerca de convertirse en el «Piltdown Man» de la antropología, Prefacio de la obra de Uberhoï, p. VI. El «Piltdown Man» es un fósil cuya identificación fue objeto de ásperos debates entre los paleontólogos del siglo XIX.

196. MALINOWSKI, *Argonauts of the Western Pacific*, 1922, *passim*.

197. Ver la brillante obra de J. Singh UBERHOÏ, *The Politics of the Kula Ring*, Manchester, 1962.

cios, debe compensarles por ellos. Los recursos necesarios le son proporcionados por la poligamia, que es el privilegio de los jefes, y por la donación (urigubu) que todo cuñado debe entregar al marido de su hermana. Un jefe de rango se casa con una hermana de cada uno de los jefes de poblado de su distrito, que deben, por tanto, dar a su cuñado una parte importante de sus cosechas y de sus objetos de valor. El jefe de rango se presenta, así como el cuñado, «glorificado» y glorioso de toda la comunidad. Esta riqueza excepcional sirve para organizar grandes ceremonias y, en general, para integrar un cierto número de aldeas al seno de una «economía de distrito». El jefe es, por consiguiente, el instrumento de una economía más vasta que la de un poblado y, a fortiori, que la de las unidades domésticas de producción.

El jefe no dispone de ninguna fuerza pública para arreglar los conflictos, que es asunto que corresponde a los linajes. El jefe dispone de una sola arma, la hechicería, y tiene los mejores brujos a su disposición. La sociedad trobrianesa no conoce, pues, gobierno central. ¿Cuál es entonces el sentido de la jerarquía que reina en ella y que vincula entre sí a todas las unidades políticas y territoriales de la isla, es decir, los linajes locales?

Uberhoi sugiere que el rango de un linaje local puede ser considerado como el resultado de la combinación de tres elementos: a) un privilegio económico, lo que significa una aldea de fértiles huertos o particularmente bien situada para la pesca; b) la graduación según la cual esta aldea juega el papel de centro integrador de las actividades económicas de sus vecinos; c) su posición en la red de las alianzas ultramar, su papel en el famoso ciclo de intercambio entre las islas que se llama Kula. Uberhoi concluye:

«Pienso que son estos tres factores combinados los que determinan el estatuto relativo de las diferentes aldeas y de los diferentes linajes que las dominan. Cuando se encuentran dos trobianeses que no están ligados ni por parentesco ni por matrimonio, y uno hinca la rodilla delante del otro, hay que com-

prender este comportamiento como el reconocimiento simbólico de la posición relativa de sus aldeas respectivas. Así, Omarakana es el centro del distrito más fértil de la isla, que participa activamente en las expediciones marítimas de la Kula, que controla la más vasta red de alianzas matrimoniales y celebra las ceremonias más importantes, mientras que, por el contrario, las gentes del distrito de Bwoytalu tienen malos huertos, no tienen canoas de alta mar y tienen cambios matrimoniales fuertemente endogámicos.»

Con la sociedad de Trobriand tenemos el ejemplo de una jerarquía hereditaria que une diversos linajes y comunidades aldeanas locales *sin* funcionar como una estructura *política* integradora. El poder de los jefes es el soporte de las relaciones económicas y religiosas que desbordan el marco de las comunidades aldeanas particulares sin integrar a éstas, no obstante, en una red económica y ceremonial única, que cubra toda la isla. Los jefes poseen los poderes mágicos más poderosos que ellos deben poner al servicio de sus comunidades. Sus privilegios son, por tanto, el anverso de sus deberes y la recompensa de los servicios excepcionales que rinden a sus comunidades a todos los niveles, imaginarios y reales. Trobriand es también el ejemplo más célebre de la importancia y de la forma que pueden tomar los intercambios en las sociedades primitivas segmentarias. Además de los collares y brazaletes, las expediciones marítimas proporcionan materias primas indispensables: piedras para las hachas, caña, arcilla, etcétera. La red de intercambio Kula constituía una vasta asociación *política* que unía a sociedades segmentarias, que debían asegurar el mantenimiento regular de un comercio vital *sin recurso a un gobierno central* para garantizar la paz.

Si, en relación con el «big man», el jefe trobrianés dispone por nacimiento de derechos excepcionales sobre el producto del trabajo y de los cambios de los miembros de la comunidad, no hay todavía control alguno particular sobre los factores de producción que quedan propiedad de los linajes locales. Este paso se dio en Tikopia.

Después de haber publicado en 1936[198] un análisis de la estructura social de Tikopia, principalmente de las relaciones de parentesco, R. Firth, en 1939, publica *Primitive Polynesian Economy*, donde dice:[199]

«Analizaba la estructura económica de la sociedad, por cuanto las relaciones sociales aparecían más manifiestas cuando se analizaba su contenido económico. Además, la estructura social, y en particular la estructura política, dependía claramente de las relaciones económicas, especialmente del sistema de control de los recursos. A su vez, estaban ligadas a estas relaciones las actividades e instituciones religiosas de la sociedad.»[200]

La economía de Tikopia, como la de Trobriand, no es una economía de subsistencia,[201] sino una economía donde la producción y el cambio de bienes «preciosos» juega un papel considerable. El jefe ocupa en la economía un lugar dominante. Hay un derecho de control último sobre las tierras, las grandes barcas y los bienes más preciosos de su clan. Es su «poseedor titular», y este privilegio se funda en el hecho de que tiene el control supremo de la fertilidad de la tierra y del océano, y que es el intermediario privilegiado entre el clan, sus antepasados y los dioses. En el proceso de producción, toma la *iniciativa* de las actividades agrícolas y de la pesca y asegura la *dirección* de las actividades cooperativas, pescas comunitarias, preparación del sagú,[202] etc. Controla la utilización correcta de la mayor parte de las recursos naturales esenciales. Asegura su conservación imponiendo tabúes que los sustraen al consumo inmediato y los acumulan para el futuro en previsión de fiestas, etc. Encarga a especialistas, a quienes retribuye la construcción de grandes canoas de mar

198. *We, the Tikopia*, Allen and Unwin, 1936.
199. Prefacio a la segunda edición, 1965, p. XI.
200. Analizadas en 1940 en *The work of the Gods in Tikopia*.
201. *Primitive Economy*, p. 17.
202. Palmera «metnoxylon»; la médula del tronco constituye una enorme reserva de fécula y, previa elaboración, juega un papel importante en la alimentación melanesia, *Cf*. J. BARRAU, *L'agriculture vivière mélanésienne*, Noumea, 1955, pp. 42-47.

y redes de pesca. Recibe y redistribuye una gran cantidad de bienes y estimula su acumulación, organizando grandes ceremonias que integran la sociedad a un nivel más alto que el clan. Tiene derecho a la asistencia material de los miembros de su clan, pero no puede adoptar ninguna sanción material contra aquellos que le denieguen la asistencia. Arbitra las diferencias y, en algunos casos, recurre a la fuerza con la ayuda de ciertos miembros de su linaje contra los delincuentes graves, asesinos, etc.

La desigualdad, por tanto, que goza el jefe es doble. «En la esfera espiritual y social, las desigualdades son de naturaleza e irreductibles..., en el campo económico son sobre todo de grado.» En el interior de su unidad doméstica, el jefe y su familia participan directamente en la producción. Al nivel de las empresas comunitarias, juega un papel dirigente, pero las tareas más duras le son dispensadas. No lleva carga, los miembros de su clan le almacenan las cosechas. No puede cocer por sí mismo sus alimentos. En conjunto, las relaciones económicas son relaciones personales entre los individuos. Existe el incentivo de la ganancia, pero subordinado al papel social de la acumulación y del uso de las riquezas. Las transacciones económicas, como todas las relaciones sociales, obedecen a un «código de reciprocidad».

Como en Trobriand, no hay gobierno central, si bien la jerarquía de los jefes es más cerrada y en materia de ritos se encuentra un jefe a la cabeza. La estructura de la sociedad tiene, de manera más pronunciada que en Trobriand, la forma de una pirámide cuya base está constituida por gentes del común, muchas de las cuales descienden de jefes, pero no tienen este estatuto (alejamiento genealógico respecto a la rama primogénita) o lo han perdido. La diferencia esencial consiste en la aparición, al lado del control del reparto de los productos, de un control directo de los instrumentos de producción y de un papel dirigente en las actividades productivas a escala comunal. El jefe, sin embargo, no queda sustraído a las tareas productivas materiales aun cuando sea él quien asegure su dirección.

En Hawai,[203] por el contrario, los jefes ya no trabajan. La jerarquía social comporta tres niveles: las familias del jefe, con un jefe supremo de la isla a su cabeza; la capa de los administradores, en general parientes lejanos del jefe o de los hombres de alto rango de su localidad; por último, el común de las gentes, que forman la masa de la población y son, en la mayoría de los casos, parientes muy lejanos de los jefes y de su cohorte. Un número considerable de tabúes rodean la persona del jefe supremo. El hombre común no puede tocar ningún objeto utilizado por el jefe; su sombra misma no debe caer sobre la casa, o sobre los vestidos de aquél. Adornos especiales y quizá un lenguaje especial distinguen al jefe supremo de los demás hombres. Los matrimonios con las gentes comunes son escrupulosamente evitados. El jefe desciende directamente de la divinidad y tiene funciones rituales particulares que incluyen la consagración de los templos. Ceremonias oficiales conmemoran el nacimiento, el matrimonio y la muerte de los miembros de la nobleza. El jefe supremo controla el uso del suelo, del mar y de las aguas destinadas al riego. El productor directo conserva el uso de su parcela. Puede ser desposeído de ella si se niega a contribuir a los trabajos colectivos o lleva su parcela de modo improductivo. Las redistribuciones son de hecho redistribuciones del control de los grupos locales entre los seguidores de un jefe con motivo de su subida al poder o como consecuencia de una guerra. Estos seguidores constituyen una especie de «burocracia primitiva» que supervisa la producción de las unidades domésticas colocadas bajo su control.

Los recursos necesarios para las grandes empresas comunales, trabajos y ceremonias, son recaudados de la masa de la población y llegan a las manos de los jefes de alto rango, quienes los redistribuyen. Sobre el uso de los recursos naturales se han colocado tabúes que permiten su conservación y su acumulación. El jefe supremo dispone de una fuerza de coerción para

203. Utilizamos la síntesis de M. SAHLINS, *Social Stratification in Polynesia* (1958), pp. 13-22.

castigar a aquellos que violan sus derechos, y el castigo varía según estatuto del culpable. La voluntad del jefe es, en definitiva, la ley suprema. El asesinato, las rebeliones, las emigraciones limitan la tiranía del poder y de sus servidores y hacen alternar los períodos de descentralización con los de centralización en la historia política de Hawai. Una estructura análoga existe en Tonga, Samoa y Tahití, donde, sin embargo, la irrigación tiene poca importancia. El cambio con relación a Trobriand y Tikopia es considerable, a pesar de numerosos elementos comunes. El suelo y los factores de producción no son ya la propiedad entera de los productores directos. Éstos deben producir un excedente utilizado parcialmente para empresas de interés colectivo que superan las posibilidades de las comunidades locales. El excedente movilizado en ciertas ocasiones ceremoniales toma proporciones considerables. Se cita las cifras de 40.000 cerdos y 20.000 calabazas tropicales. La aristocracia queda en adelante totalmente apartada de la producción material. Se constituye una división de clases, sobre la base de la apropiación del trabajo excedente de las comunidades locales y de un control desigual de los factores de producción. Existe un gobierno central. Existe una de las características esenciales del Estado: el derecho a obtener el trabajo excedente de la gente común; pero este Estado continúa embrionario en la medida, parece, en que no existe todavía una verdadera fuerza pública y en que la organización territorial de la población está poco desarrollada. Esta división social en sí misma no es impugnada por la población. Las revueltas tienen por finalidad, no el abolirla, sino el reducirla a límites tolerables.[204]

Para encontrar una estructura de Estado plenamente desarrollada, hay que dejar el área polinesa y volverse hacia los Estados tradicionales africanos o hacia los Estados o imperios de la América precolombina. Sin necesidad de entrar en detalle, señalemos que en estas sociedades la población está dividida administrativamen-

204. Comparar con hechos analizados por Max GLUCKMAN, *Rituals of Rebellion in Southeast Africa*, The Frazer lecture 1952. Manchester; y *Order and Rebellions in tribal Africa*, 1963.

te,[205] y que la autoridad central es efectiva a través de subordinados territoriales más o menos hereditarios.[206] El Estado dispone de una fuerza pública y por todas partes el poder de recaudar impuestos en trabajo y en productos es considerado como uno de sus atributos esenciales. Los grupos locales organizados según las relaciones de parentesco han perdido en parte el control de la tierra. El Estado, en adelante, puede decidir de su ocupación y de su empleo. En el plano económico y político, el Estado organiza actividades a un nivel inaccesible a los grupos locales, pero éstos aseguran siempre una protección y una cooperación entre sus miembros. La autonomía de los grupos locales está más o menos reducida por obligaciones nuevas con respecto a autoridades exteriores a los grupos de parentesco y a las comunidades locales. Una red de relaciones nuevas comienza a desarrollarse ampliamente fuera de las relaciones de parentesco y constituye el cuadro de formas nuevas de promoción social y de estatutos. El Estado se porta como garante de la paz en el interior y de la defensa o del ataque en el exterior.

Promueve trabajos de interés general, controla el comercio exterior y, en general, la circulación de bienes preciosos.

El Estado se encarna en la persona de un soberano que pertenece a ciertos linajes que justifican su supremacía con cartas místicas, leyendas y con su capacidad de entrar en contacto con seres sobrenaturales,[207] de quienes depende el bienestar de la nación. En África existía a veces un clero especializado. En los Estados precolombinos el caso era similar. La encarnación del Estado en la persona del soberano ha sido descrita por Radcliffe-Brown en términos que desbordan el marco africano.

205. R. KARSTEN, *A totalitarian State of the Past: the civilization of the Incas Empire* (1949), cap. 7, p. 99.
206. Lucy MAIR, *An Introduction to Social Anthropology*, Oxford, 1965, p. 113.
207. Lucy MAIR, *Primitiva Government* (1962), p. 247.

«Es con frecuencia difícil, incluso idealmente, separar las funciones políticas de las funciones rituales o religiosas. Así, en las sociedades africanas se puede decir que el rey es el jefe del ejecutivo, el legislador, el juez supremo, el comandante en jefe del ejército, el jefe de los sacerdotes o el maestro supremo de ceremonias, e incluso quizá el "capitalista" principal del conjunto de la comunidad. Pero es falso imaginarlo como combinando en sí un gran número de cargos separados y distintos. No hay sino un solo cargo, el de rey. Los deberes y actividades diferentes, los derechos, prerrogativas y privilegios que le corresponden hacen un todo unificado.» [208]

Quizá esta fusión de funciones y de poderes múltiples en la persona de un solo hombre no podría aparecer a los ojos de un occidental más que como la señal de un poder «despótico», que no conoce otra ley que la voluntad arbitraria del soberano.

En conjunto, pues, un Estado encarnado por un soberano que pertenece a linajes nobles domina una población las más de las veces campesina,[209] organizada en comunidades en el seno de las cuales las relaciones de parentesco juegan un papel esencial. Esta población debe al Estado una parte de su trabajo y de su producción. Este excedente está destinado, una parte al consumo de la clase dirigente (consumo que toma formas suntuarias acusadas), y otra parte a empresas de interés colectivo, real o imaginario.[210] La esclavitud existe, pero

208. RADCLIFFE-BROWN, prefacio, p. XIV de *Systèmes politiques africains*, por MEYER FORTES y E. PRITCHARD (1940). Ver igualmente a G. BALANDIER, *Réflexions sur le fait politique: le cas des societés africaines*, en «Cahiers intern. de sociologie» (1965).

209. Eric WOLF, en *Peasants* (1966), p. 10, llega incluso a escribir: «Es la producción de un feudo de renta lo que distingue de un modo crítico al campesino del simple cultivador». Comparar con la carta de Engels a Bernstein del 9 de agosto de 1882. «Es de nuevo la eterna historia de las naciones campesinas. De Irlanda a Rusia y del Asia Menor a Egipto, en una nación campesina, el campesino no existe más que para ser explotado. Y es así desde el Estado asirio y persa.» La existencia de esta relación fundamental: comunidad aldeana-Estado que explota, rige una cierta etnología o sociología rurales que estudian las comunidades rurales como microcosmos más o menos sin relación con el mundo exterior.

210. John MURRA escribe a propósito del Estado inca: «El Estado hizo un esfuerzo ideológico para formular sus *exacciones* en la terminología de la *reciprocidad* tradicional andina... cuando la corona elabora un sistema de servicios en trabajo, las obligaciones recíprocas de la comunidad conocidas y comprendidas por todos sirvieron de *modelo*», en *On Inca Political Structure*, de *Systems of Political Control and Bureaucracy*, en *Human Societies*, 1958, pp. 30-41.

no juega más que un papel secundario en la producción.[211]

Estos ejemplos bastan para hacer manifiestas la diversidad y la complejidad del desarrollo de la desigualdad en el interior de las sociedades primitivas. Éstas, hay que decirlo, son tan diversas como las sociedades de clases. Bautizar de «comunismo primitivo» a la economía de los Bushmen, cazadores-recolectores que viven en bandas en el desierto de Kalahari, a la economía de los Kwakiutl, donde la competencia de los dones y contradones para adquirir títulos había tomado la célebre y dramática forma de los «Potlatch», a la economía de Trobriand capaz de organizar intercambios marítimos entre islas distantes de 100 a 150 millas, a la economía de los grandes reinos polinesios, para no hablar de los antiguos imperios de Gana, de Mali, de Méjico, es suprimir bajo una sola etiqueta diferencias esenciales. La propiedad común del suelo —y Marx lo señala con insistencia— puede tomar, como la propiedad privada, las formas más diversas. No concederíamos crédito alguno al historiador que hiciera desaparecer todas las diferencias entre las formas grecorromanas o capitalistas de propiedad privada y confundiera todas las distintas sociedades de clases bajo la rúbrica general de «Sociedad donde reina la propiedad privada».

Por lo demás, nuestros ejemplos permiten localizar y formular en términos «operativos» algunos de los problemas que la antropología y la historia deben profundizar para que el pasado de la humanidad deje de ser un misterio. Citemos algunos:

1. ¿Cómo aparece la herencia de las funciones y de los estatutos en algunas sociedades primitivas? Es de notar que, desde sus formas más simples, la sociedad primitiva comporta ya, sobre la base de la división sexual del trabajo, estatutos diferentes para hombres y mujeres a los que se añade la diferencia entre primogénitos y hermanos menores.

2. ¿En qué condiciones se desarrolla una economía de redistribución que transforma y reemplaza parcial-

211. Lucy Mair, *Primitive Government*, p. 187.

mente los mecanismos de reciprocidad que aseguran tradicionalmente los intercambios de bienes y de servicios en el seno de los grupos o entre éstos? [212]

3. ¿Cómo se construyen, fuera de las relaciones de parentesco, relaciones sociales de nuevo tipo? Citemos, por ejemplo, las clases de edad, las asociaciones voluntarias, religiosas, políticas, económicas. Estas relaciones nuevas pueden combinarse armoniosamente [213] con las organizaciones de parentesco u oponerse a ellas. Pueden igualmente reencontrarse dentro de las sociedades de Estado.

4. ¿Cómo, aparte la desigualdad de la redistribución del producto social, aparece una desigualdad en el control de los factores de producción?

Estos problemas han recibido ya múltiples respuestas parciales que no vamos ahora a analizar aquí. Señalemos, sin embargo, que ellas verifican frecuentemente la tesis central de Marx, a saber que la desigualdad social protege los intereses colectivos de las comunidades primitivas y es un factor esencial del progreso de estas últimas. Todos nuestros ejemplos invitan de alguna forma a retomar las tesis fundamentales de Marx, particularmente las referentes al «modo de producción asiático».

¿Hasta qué punto este concepto puede ser tomado del pasado y «puesto en marcha» por la ciencia moderna?

La fórmula es, por lo demás, ambigua, ya que este concepto ha sido empleado desde hace tiempo por numerosos autores no marxistas [214] que lo han recogido, a través de las obras de K. Wittfogel, caricaturizado y empobrecido. Para este último, el «modo de producción asiático» nace en las sociedades «hidráulicas». Cuando existe en sociedades no hidráulicas, debe haber sido copiado o impuesto por una sociedad hidráulica. La

212. *Cf.* K. POLANYI, *Trade and market in early Empires* (1957), cap. XI, pp. 218-237.

213. Por ejemplo, en los Arusha de Tanganyika. *Cf.* P. H. GULLIVER, *Social Control in an African Society* (1963).

214. Citemos solamente a Pedro CARRASCO, Morton FRIED, HACKENBERG, G. P. MURDOCH, J. STEWART y, para combatirlo, a E. LEACH, en *Hydraulic Society in Ceylon*, «Past and Present», 1959, núm. 15, pp. 2-26.

tesis de Marx y de Engels es muy otra. Los grandes trabajos productivos (hidráulicos u otros) e improductivos no son más que *una* de las bases posibles de la aparición de un poder de Estado que domina sobre las comunidades primitivas y, en la mayoría de los casos, siguen esta aparición, pero no la preceden. Las funciones religiosas son otra de ellas, y de una manera general representan «la necesidad de salvaguardar los intereses comunes y de combatir los intereses antagonistas».

«El Estado (al que han llegado grupos primitivos de comunidades que pertenecen a una misma tribu, con el fin tan sólo de salvaguardar sus intereses comunes y para protegerse de sus enemigos exteriores), adquiere a partir de aquí también la función de mantener por la fuerza las condiciones de existencia y de dominación de la clase dirigente contra la clase dominada.»[215]

La esencia misma del «modo de producción asiático» es la existencia combinada de *comunidades primitivas* donde reina la posesión común del suelo y organizadas, parcialmente todavía, sobre la base de relaciones de parentesco, y de un *poder de Estado* que expresa la *unidad* real o imaginaria de estas comunidades, *controla* el uso de los recursos económicos esenciales y se *apropia directamente* de una parte del trabajo y de la producción de las comunidades que él domina.

En su esencia, pues, el «modo de producción asiático» es *una* de las formas de *transición* de las sociedades sin clases a las sociedades de clases. En cuanto tal, su estructura combina y unifica relaciones de producción y de organización social propias de las sociedades sin clases, y relaciones de producción y de dominación nuevas que hacen de ella una sociedad de clases. El «modo de producción asiático» expresa, bajo *una* forma *específica*, la contradicción del paso de las sociedades sin clases a las sociedades de clases, y esta especificidad consiste en el hecho de que la explotación de clases se realiza a través de las formas comunitarias de propiedad y de posesión del suelo.

No es la existencia de grandes trabajos dirigidos

215. ENGELS, *Anti-Dühring*.

por un poder central lo que hará que una sociedad pertenezca al modo de producción asiático,[216] sino la existencia de comunidades que poseen colectivamente los medios de producción esenciales, cuyo control último está en manos del Estado.

Se comprende que, de acuerdo con esta definición, el concepto de «modo de producción asiático» parece que ha de tener un campo de aplicación, en el espacio y en el tiempo, mucho más vasto que podían haberlo previsto Marx y Engels,[217] y que, de hecho, el adjetivo «asiático» apenas le conviene. Parece que es posible aplicárselo a los reinos tradicionales africanos donde en general no existían grandes trabajos productivos, pero donde se había desarrollado un comercio intertribal, incluso internacional, de productos preciosos: oro, marfil, pieles, esclavos, controlado por aristocracias tribales. Sería también, quizá, el caso de los Estados Thai de la península indochina, que controlaban las rutas comerciales entre China y la India.[218]

¿Es, por consiguiente, necesario volver a Marx en la actualidad, y volver a poner en marcha un concepto elaborado en 1858?

No, si debemos limitarnos a *retomar* el concepto tal y como Marx lo elaboró. Sí, si lo libramos de sus partes *muertas* y lo transformamos en un concepto nuevo sobre la base de conocimientos y problemas de nuestra época.

¿Cuáles son estas partes muertas?

216. Es cada vez más evidente, después de los trabajos arqueológicos recientes, que en Mesopotamia y en el valle del Indo, la agricultura se basaba, en las primeras épocas de su desarrollo, en la utilización de las inundaciones espontáneas del curso del agua. Los canales vinieron mucho más tarde. En Egipto, la irrigación por inundación continúa siendo la forma esencial de riego, el efecto de los canales solamente es de refuerzo.

217. Ver el bello análisis del Tíbet tradicional en CARRASCO, *Land and Polity in Tibet*, Seattle, 1959, pp. 79-85, 207-224. «No hay separación entre el poder económico y el poder político. Las mismas gentes que controlan la tierra controlan también el Estado; de hecho, ellas *son* el Estado, y el Estado, es decir, su personal en tanto que grupo, posee la tierra. La dominación colectiva de la clase superior encuentra su expresión política en el poder absoluto del Dalaï Lama, su propiedad de toda la tierra y la subordinación de todo el pueblo en cuanto son sus sujetos.»

218. *Cf.* a propósito de los Estados Shans de Birmania, E. LEACH, *Political Systems of Highland Burma* (1954), pp. 239-251. Leach ve ahí una estructura «feudal».

En primer lugar, la noción de «despotismo oriental». Este concepto no pertenece a la ciencia política, sino a la ideología. Evoca un poder tanto más opresivo cuanto que se encarna en las voluntades arbitrarias de un soberano absoluto. Es inútil y demasiado fácil oponer a esto, a la manera de Voltaire y de los jesuitas del siglo XVIII, el cuidado de bien gobernar de los emperadores de China. Baste confrontar los juicios de dos autores contemporáneos a propósito del poder totalitario de los incas, para demostrar el carácter vago y subjetivo de este concepto. Para R. Karsten, «el gobierno totalitario de los incas no era una tiranía insoportable. Ninguna opresión de los sujetos estaba permitida. El lado más maravilloso de la civilización inca, además de su sistema político, fue su legislación social». Para L. Baudin, «el imperio *socialista*» de los incas es «un *parque zoológico* de hombres felices», construido sobre «la desaparición del individuo.[219] Estos juicios nos enseñan poco sobre los incas y mucho sobre sus autores, pero no hay que disimular que Marx y Engels habrían estado, paradójicamente, más cerca de L. Baudin que de R. Karsten.

Pero esta paradoja no es más que aparente, porque expresa directamente otra de las partes muertas de Marx y Engels: la idea (que, sin embargo, fue modificada en 1881), de que el modo de producción asiático significa estancamiento y miseria milenarias, entrada inacabada en la «civilización», inacabada y podríamos atrevernos a añadir, malograda en parte. Ciertamente, en 1881, la comunidad rural, base del «despotismo oriental», aparece bajo una nueva luz, dinámica, remozada, pero el peso de los textos precedentes la lleva a esta nueva visión que no ha sido desarrollada. Ahora bien, la arqueología moderna[220] ha demostrado suficientemente que no es la «civilización» la que ha nacido en Grecia, sino únicamente Occidente, una de sus formas particulares que debía, finalmente, predominar.

219. R. KARSTEIN, *A Totalitarian State of the Past* (1949), p. 266. L. BAUDIN, *L'Empire socialiste des Incas* (1928), p. 226.
220. G. CHILDEN, *Social Evolution* (1950). CLARK, *World Prehistory*. *Cf.* mi recensión del libro en *La Pensée*, 1963, núm. 107.

Desde el punto de vista de la dinámica de las fuerzas productivas, la aparición del Estado y de las sociedades de clases que Marx y Engels clasificaban en el «modo de producción asiático», testimonia, por el contrario, un gigantesco progreso de las fuerzas productivas. Si el Egipto faraónico, Mesopotamia y los imperios precolombinos pertenecen al «modo de producción asiático», es que éste corresponde a los tiempos en que el hombre se desprende local pero definitivamente de la economía de la ocupación del suelo, inventa formas nuevas de producción, la agricultura, la ganadería, la arquitectura, el cálculo, la escritura, el comercio, la moneda, el derecho, nuevas religiones, etc. Por tanto, en estas formas originarias el «modo de producción asiático» significaría, no el estancamiento, sino el más grande progreso de las fuerzas productivas llevado a cabo sobre la base de las antiguas formas comunales de producción.

Sin embargo, la tesis de Marx parecería guardar una cierta validez para épocas más tardías, que habrían visto sociedades de tipo «asiático» hundirse en un estancamiento milenario. No se trata de negar la desigualdad y la lentitud del desarrollo de numerosas sociedades de clases no occidentales. Pero es necesario recordar que algunas de ellas, como China, hasta el principio del siglo XVI, estaban más avanzadas que la sociedad occidental. La ruptura, la distancia, no se ha producido más que con el desarrollo del capitalismo.[221] Sin embargo, el debate teórico no está aquí. Nace de que ciertos textos de Marx sugieren la idea de que el «modo de producción asiático» debe, *necesariamente*, entrañar un estancamiento milenario. Pero el «modo de producción asiático», como todo modo de producción, puede evolucionar de diversas formas, y esta evolución depende de su estructura interna y del medio histórico. La estructura interna del modo de producción asiático combina estructuras comunales y

221. Ver los trabajos magistrales de J. Needham sobre la ciencia y la sociedad china, que demuestran la superioridad del desarrollo de la ciencia china hasta la época del Renacimiento europeo, y sobre todo el nacimiento de las ciencias «experimentales».

estructuras de clases. El modo de producción asiático no ha podido, por tanto, evolucionar, transformarse y a veces desaparecer más que en la medida en que las relaciones comunales de producción y de propiedad han sido destruidas y remplazadas por formas diversas de propiedad privada. En la medida en que un tal proceso no se desarrolle, el modo de producción asiático se petrifica y entraña un hundimiento, un estancamiento relativo de la sociedad. Quizá la primera vía fue la de China y la de Japón, aunque bajo formas y en épocas muy diferentes. Quizá significa que con el desarrollo de la propiedad personal, señorial y campesina, ciertas formas de modo de producción asiático pueden dar nacimiento a formas más o menos análogas a las relaciones feudales europeas,[222] aunque el papel del Estado puede hacer que estas «feudalidades» guarden algunos de los caracteres propios del modo de producción asiático. Pero la segunda vía, la de la evolución «lenta», ha podido producirse en casos muy numerosos, tanto más fácilmente cuanto que la posibilidad para el Estado de obtener de sus comunidades rentas en prestación personal o en especie podía frenar la transformación de las técnicas y el desarrollo de los intercambios; en este caso, y únicamente en este caso, la tesis de Marx encontraría una confirmación parcial. Pero pueden haber existido otras vías, por ejemplo, la que ha seguido el hundimiento de las economías palatinas de la Grecia arcaica.

Así, la cuestión no es la de un «retorno a Marx», ya que significaría retornar a un estado *superado* de la información científica. La cuestión para un marxista es inventar los conceptos teóricos que den cuenta de la práctica (científica u otra) de su tiempo y que se apoyen cada vez que sea posible en análisis heredados de Marx. Es a este precio como el materialismo histórico en tanto que concepción general del mundo puede no degenerar en un cuerpo cerrado de dogmas-recetas.

Desembarazado de sus partes muertas, enfrentado a *toda* la información disponible en nuestro tiempo y

222. *Cf.* M. GODELIER, *La Notion de «mode de production asiatique» et les schémas marxistes d'évolution des societés*, C. E. R. M., 1964, p. 34.

enriquecido un análisis teórico nuevo de las estructuras de parentesco, de las estructuras religiosas y económicas en las sociedades sin clases o en las sociedades estatales primitivas, el concepto de modo de producción asiático o un concepto equivalente mejor nombrado puede y debe ser «puesto en práctica» por la ciencia moderna.

Pero no es solamente un nuevo concepto el que debe añadirse a los demás, sino una nueva manera de plantear los problemas. Es necesario tomar el problema del origen de las clases por los dos extremos, por el lado de las sociedades sin clases dominadas por las relaciones de parentesco (antropología), y por el lado de las primeras formas de las sociedades de clases (arqueología, historia). Dar cuenta de la historia es, al mismo tiempo que hacer el análisis de sociedades y de épocas particulares, ponerse a trabajar y a elaborar la teoría de las relaciones sociales, de su evolución, la teoría de las relaciones de parentesco, de la religión, de las formas de poder, etc. La ciencia histórica moviliza y unifica todas las ciencias humanas. A este precio puede descubrir la lógica *oculta* de las estructuras sociales y de comportamientos que parecen, a primera vista, cuando pertenecen a sociedades arcaicas o no occidentales, extraños si no absurdos. Un tal proceso impugna a la vez el positivismo que no perdona a numerosos historiadores marxistas y el evolucionismo estrecho del siglo XIX.

Toda discusión sobre el modo de producción asiático va, por tanto, *más allá*, hacia la constitución de una teoría comparada de las estructuras sociales y hacia la construcción de un esquema multilineal de evolución de las sociedades.[223] Y en este proceso, el marxismo puede y debe jugar un papel revolucionario. No podrá hacerlo más que profundizando sus propios principios. Ahora bien, el principio esencial del marxismo es la tesis de que la vida social tiene sus fundamentos últimos en el modo de producción de la vida material.

¿Se puede mantener esta tesis cuando vemos que

223. *Cf.* M. GODELIER, *Rationalité et irrationalité en économie* (1966), páginas 90-98; 229-231.

son las relaciones de parentesco las que en las sociedades primitivas juegan *el papel dominante*? ¿Cómo comprender al mismo tiempo el papel *dominante* del parentesco en el seno de las sociedades primitivas y el papel *determinante,* en última instancia, de la economía y, de una manera general, cómo comprender el papel dominante de una estructura en un tipo determinado de sociedad?

Marx había hecho referencia a este problema en *El Capital,* al responder a uno de sus críticos:

«Según él, mi opinión de que el modo determinado de producción y las relaciones sociales que se derivan de él, en una palabra, que la estructura económica de la sociedad es la base real sobre la que se eleva a continuación el edificio jurídico y político, de tal suerte que el modo de producción de la vida material domina en general todo el proceso de la vida social, política e intelectual, según él, esta opinión es justa para el mundo moderno dominado por los intereses materiales, pero no para la Edad Media en que reinaba el catolicismo, ni para Atenas y Roma donde reinaba la política. En primer lugar, resulta peregrino que haya todavía quien piense que todos esos tópicos vulgares y gastados sobre la Edad Media y la antigüedad que circulan por ahí puedan ser ignorados por alguien. Lo que es claro es que ni la edad media podía vivir del catolicismo ni la antigüedad de la política. Las condiciones económicas son, por el contrario, quienes explican por qué en *una* el catolicismo y en *otra* la política jugaban el *papel principal.* Por lo demás, nadie ignora que ya Don Quijote pagó caro el error de creer que la caballería andante era *compatible* con todas las formas económicas de la sociedad.» [224]

El error de partida que prohíbe toda solución es considerar economía y parentesco en las sociedades primitivas como dos estructuras exteriores la una a la otra, como la infraestructura y la superestructura. De hecho, el economista distinguirá fácilmente las fuerzas productivas de estas sociedades (caza, agricultura, ganadería, etc.), pero no podrá «aislar» las relaciones de producción «autónomas». O al menos, las distinguirá en el *funcionamiento* mismo de las relaciones de parentesco. Éstas determinan los derechos

224. *Le Capital,* libro I, tomo 1, p. 93.

del individuo sobre el suelo y sus productos, sus obligaciones de recibir, dar, cooperar. Determinan igualmente la autoridad de algunos sobre otros, en materia política y religiosa. Constituyen, por último, como lo demuestra Lévi-Strauss, «la armadura sociológica» del pensamiento «salvaje», uno de los esquemas que organizan las representaciones míticas de la relación cultura-naturaleza, hombre-animales-plantas.[225]

En este tipo de sociedad las relaciones de parentesco *funcionan* como relaciones de producción, relaciones políticas, esquema ideológico. El parentesco es aquí, *a la vez*, infraestructura y superestructura.

Esta *plurifuncionalidad* del parentesco en las sociedades primitivas explica, a nuestro parecer, dos hechos sobre los cuales hay unanimidad absoluta desde el siglo XIX: la *complejidad* de sus relaciones y su papel dominante. Es porque el parentesco funciona en ellas *directamente* en su seno como relación económica, política, ideológica, por lo que al mismo tiempo puede funcionar como la *forma simbólica* en la que se expresa el contenido de la vida social, como lenguaje general de las relaciones de los hombres entre sí y con la naturaleza.[226]

La «correspondencia» economía-parentesco no se presenta como una relación externa, sino como una relación interna, sin que las relaciones económicas entre parientes se confundan, sin embargo, con sus relaciones políticas, sexuales, etc. La *unidad* de las funciones no implica su *confusión*. Al mismo tiempo, esta pluralidad de las funciones del parentesco se vuelve necesaria por la estructura general de las fuerzas productivas, su débil nivel de desarrollo que impone la división sexual de trabajo y la cooperación de los individuos de ambos sexos para subsistir y reproducir

225. Cl. LÉVI-STRAUSS, *Du miel aux cendres*, Plon, 1967, pp. 37, 97, 113, 124, 241.

226. De ahí el error de los antropólogos, que privilegian esta función simbólica del parentesco y la tratan como puro lenguaje, y el error opuesto, el de los que pretenden definir su contenido *sustrayéndolo* de sus funciones económicas, políticas y religiosas. *Cf.* M. GODELIER, *Système, structure et contradiction dans «Le Capital» de Marx*, «Les Temps Modernes», noviembre 1966, pp. 828-864.

sus condiciones de existencia.[227] Sobre estas bases deben ser analizadas las razones complejas de la aparición de las relaciones de parentesco unilineal, bilineal, etc.

Explicar la evolución de las sociedades primitivas es explicar la aparición de nuevas funciones incompatibles con el mantenimiento de antiguas estructuras sociales. El problema del paso a las sociedades de clases y al Estado se reduce, por tanto, al de saber en qué condiciones las relaciones de parentesco *dejan de jugar el papel dominante,* de unificar todas las funciones de la vida social.

Podemos suponer que la aparición de nuevas formas de producción modifica la residencia, la demografía, la importancia relativa de los sexos y exige nuevas relaciones de producción, nuevas formas de autoridad. Más allá de este *límite,* las relaciones de parentesco no corresponden ya a estas nuevas condiciones sociales. Evolucionarán hasta que, *fuera del parentesco,* se construyan nuevas relaciones sociales que, a la larga, van a comenzar a jugar el papel dominante que era el de las relaciones de parentesco. Éstas se orientarán hacia un papel diferente, secundario, y las nuevas relaciones sociales encargadas de nuevas funciones vendrán a ocupar el lugar central que ha quedado vacante. Relaciones políticas nuevas, un poder tribal centralizado, aparecen en ciertas sociedades y parecen prolongar el parentesco, salir de él y oponerse a él. No es, sin embargo, el parentesco el que se *transforma* misteriosamente en relaciones políticas. Es la función política presente en las antiguas relaciones de parentesco la que se desarrolla, haciéndolo sobre la base de problemas nuevos.

El estudio científico de la evolución de las estructuras sociales (parentesco, política, religión, economía, etcétera) no es más que el estudio de las funciones, de etcétera) no es más que el estudio de las funciones, de las formas, de la importancia, del lugar que ocupa formación económica y social y de sus transformacio-

227. Cl. Lévi-Strauss, *Structures élémentaires de la parenté,* p. 48.

nes. Ahora bien, esta *relación* de cada estructura social con todas las demás constituye la *estructura* misma de la sociedad. Funda la *causalidad* propia de cada una de sus estructuras sociales y su *correspondencia* recíproca. Pero esta correspondencia no existe más que en ciertos límites, y éstos revelan en definitiva el contenido objetivo e histórico de cada estructura.[228]

Hacer la teoría de la evolución diferenciada de las sociedades es hacer al mismo tiempo la teoría científica del parentesco, de la política, de la ideología. Es estar dispuesto a reconocer que en ciertas condiciones, el parentesco es la economía —o que la religión puede funcionar directamente como relaciones de producción. Estas hipótesis nos permiten eliminar el mito de un «estado» de la humanidad en el que los hombres habrían vivido sin economía, sin relaciones de parentesco, sin representación del mundo, o habrían solamente buscado subsistir sin tener tiempo para inventar los productos de lujo que serían la religión, el parentesco, etc. Desde que la humanidad existe, *existen las funciones* con un contenido y una forma determinadas, y la Historia no es otra cosa que la historia de sus *transformaciones*. En este sentido, Marx tenía razón al eliminar los problemas del origen y decir que no era la unidad original del hombre con sus condiciones de producción la que presentaba problemas, sino su separación.

Para que las relaciones de parentesco no sean más que «superestructura», para que «se especialicen», para que no sean más que una relación social que asegure la reproducción de la especie humana y guarde un *aspecto* económico sin intervenir *directamente* en la producción, son necesarias condiciones históricas muy particulares.[229]

228. A propósito del rango y de la importancia de las estructuras sociales en una sociedad determinada, Marx escribía en la introducción a la *Contribution à la Critique de l'économie politique* (1859): «Es como una iluminación general en la que se bañan todos los colores y que modifica sus tonalidades particulares. Es como un éter particular que determina el *peso específico* de todas las formas de existencia que previamente ha puesto de relieve.» (P. 171.)

229. SMELSER, *Mécanismes du changement et de l'adaptation au changement*, en «Industrialisation et societé» (1963), pp. 29-53.

Y lo mismo para que la religión no sea ya más que ideología, asunto personal, concepción no científica del mundo. Es necesario negarse a proyectar sobre toda sociedad estas categorías modernas que corresponden a relaciones sociales específicas. Ni que decir tiene que únicamente tales análisis pueden esclarecer las dificultades que encuentra el desarrollo económico y político en las sociedades en las que las relaciones de parentesco, la religión (islamismo, hinduismo, budismo), las formas de poder (reinos, jefes de tribus, etc.) tienen otro contenido que en las sociedades occidentales capitalistas y socialistas. Los fracasos de ciertas tentativas de desarrollo en Asia, en Africa, en América Latina, están ahí para que lo recordemos, y no se debe a la «irracionalidad» del comportamiento de los «indígenas».

En una época en la que, por vez primera, existe la posibilidad de hacer que la humanidad progrese sin desarrollar nuevas clases explotadoras ni mantener vivas las antiguas, el marxismo, purificado de todo dogmatismo, debe tomar a su cargo tanto las revoluciones científicas como las revoluciones sociales.